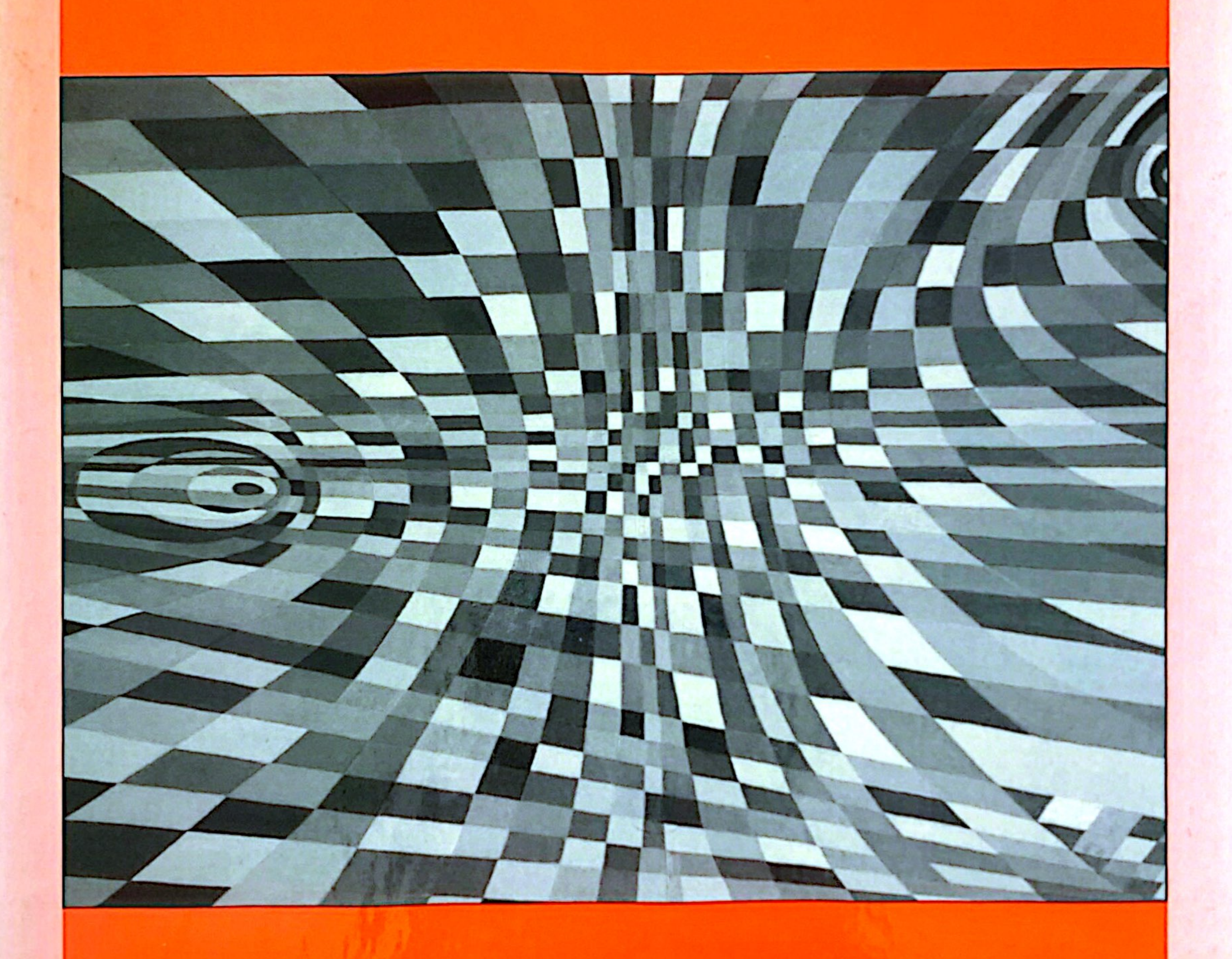
Bärbel Frischmann

Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus



J. G. Fichte und Fr. Schlegel

Schöningh

Bärbel Frischmann

Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus

J. G. Fichte und Fr. Schlegel





Ferdinand Schöningh
Paderborn · München · Wien · Zürich

Titelabbildung: Bärbel Frischmann, Fragmentarisches System (Acryl)

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Umschlaggestaltung: Evelyn Ziegler, München

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier ⊜ ISO 9706

(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.schoeningh.de

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-71704-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Die vorliegende Arbeit stellt die überarbeitete Fassung meiner Habilitationsschrift dar, die vom Fachbereich 9 – Kulturwissenschaften – der Universität Bremen im Oktober 2002 angenommen wurde.

Den Gutachtern, Prof. Dr. Hans Jörg Sandkühler, Prof. Dr. Gerhard Pasternack und Prof. Dr. Jürgen Stolzenberg, danke ich für wichtige Hinweise, die bei der Überarbeitung Berücksichtigung gefunden haben.

Georg Mohr hat große Teile der Endfassung gelesen und mir für die Fertigstellung des Buches in vielen Diskussionen zu einzelnen Fragen weitergeholfen.

Viele gute technische Ratschläge habe ich von Christian Scherr erhalten.

Dem Verlag Ferdinand Schöningh und hier vor allem dem Lektor, Dr. Hans J. Jacobs, möchte ich für die Möglichkeit der Publikation und die kooperative Zusammenarbeit in Vorbereitung der Drucklegung danken, Holger Reimann für seine Hilfe bei der technischen Fertigstellung der Druckvorlage.

Mein Dank gilt auch dem Fachbereich 9 der Universität Bremen, der mir eine finanzielle Unterstützung für die Publikation gewährt hat.

Meine Kinder, Annelie und Anton, haben mich über die Jahre bei dieser Arbeit begleitet und unterstützt. Meine Mutter, Doris Frischmann, hat die Mühe des Korrekurlesens auf sich genommen. Ihnen bin ich sehr verbunden.

Einleitung

1. Zum Thema und Anliegen der Arbeit

Nach zweihundert Jahren Romantikforschung ist zu konstatieren, dass ein *philosophischer* Zugang zum Werk Friedrich Schlegels nur spärlich erfolgt ist. Die philosophische Aufarbeitung seiner Texte ist die Ausnahme geblieben. Erst in jüngster Zeit lässt sich ein verstärktes Interesse an der gesamten Philosophie der Frühromantik und ihrer einzelnen Vertreter verzeichnen, wofür folgende Gründe benannt werden können. Zum einen liefert heute die gut gesicherte Quellenlage eine ausgezeichnete Materialbasis für die Beschäftigung mit diesen Positionen. Für Friedrich Schlegel bildet die von Ernst Behler und seinen Mitarbeitern edierte, auf 35 Bände konzipierte *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (KA)[1] die Forschungsgrundlage. Zudem wird die Beschäftigung mit der Philosophie der Frühromantik durch parallele intensive Forschungen zur Transzendentalphilosophie im Ausgang von Kant und Fichte und zum Frühidealismus mit vorangetrieben. Darüber hinaus ist aber noch ein drittes Motiv deutlich, nämlich eine gewandelte Interessenlage heutiger Philosophie. Philosophische Positionen wie der Perspektivismus Nietzsches, die Existenzphilosophie, eine nominalistische Sprachphilosophie, die Dekonstruktion und die Postmoderne haben zu einem antiessentialistischen und antifundamentalistischen Philosophieverständnis beigetragen, von dem aus eine Philosophie wie diejenige Schlegels in ihren produktiven und innovativen Ansätzen verdeutlicht und gewürdigt werden kann.

Zur Frühromantik zählt der Jenaer Personenkreis um die Brüder August Wilhelm und Friedrich Schlegel, der sich ab 1796 etablierte und zu dem neben Friedrich von Hardenberg (Novalis) auch August Ludwig Hülsen, Johann Ludwig Tieck und der schon 1798 verstorbene Wilhelm Heinrich Wackenroder gehörten. Auch andere Personen tangierten diesen Kreis, so durch persönlichen Umgang Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Friedrich Hölderlin lebte nur kurze Zeit in Jena und hatte die Stadt schon verlassen, als die Schlegels sich dort niederließen. Er hatte zwar keinen direkten Kontakt zum Jenaer Frühromantikkreis, doch sein Werk weist aufgrund gemeinsamer

---

[1] Friedrich Schlegel wird im Folgenden aus dieser Ausgabe zitiert mit Bandangabe, Seitenzahl und gegebenenfalls Fragmentnummer. Ein Verzeichnis der von mir verwendeten Siglen sowie eine Zusammenstellung der wichtigsten Schriften Schlegels finden sich zu Beginn des Literaturverzeichnisses.

Anknüpfungspunkte und ähnlicher theoretischer Interessen inhaltliche Parallelen zum Denken der Jenaer auf. Nicht zu vergessen sind Caroline, die Frau Friedrich Wilhelm Schlegels, die später die Ehe mit Schelling einging, und Dorothea, die Frau Friedrich Schlegels. Das Ende der Frühromantik als eines gemeinsamen Wirkungskreises wird mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts angesetzt. 1800 erschien der letzte Band der von den Brüdern Schlegel herausgegebenen Zeitschrift *Athenäum*, 1801 starb Novalis. Friedrich Schlegel siedelte 1802 nach Paris über.

Zu einer der Besonderheiten der ersten Romantikergeneration gehört das starke philosophische Interesse, das sich in der produktiven Anknüpfung an aktuelle philosophische Diskussionen, vor allem aber an Fichtes Wissenschaftslehre, äußerte. Philosophisch besonders ambitioniert waren Friedrich Schlegel und Novalis. Novalis hinterließ umfangreiche Fragmentsammlungen, unter anderem seine *Fichte-Studien* sowie poetologische und naturphilosophische Aufzeichnungen. Und er stand in regem Gedankenaustausch mit Friedrich Schlegel, so dass sich der Ursprung mancher der symphilosophisch entwickelten Ideen kaum dem einen oder anderen zuschreiben lässt.

Dabei ist es insbesondere Friedrich Schlegel, der in seinen Bemühungen darum, die Transzendentalphilosophie für das Verständnis der modernen Poesie fruchtbar zu machen und den transzendentalen Idealismus romantisch umzubilden, mit seinen Fragmenten, Rezensionen, Aufsätzen, eigenen Zeitschriftenprojekten und Vorlesungen nicht nur außerordentlich publikumswirksam geworden ist, sondern auch ein umfangreiches Schriftwerk hinterlassen hat.

Zielsetzung des vorliegenden Buches ist die Rekonstruktion des frühen Philosophiekonzepts Schlegels[2], das dieser in unmittelbarer Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, speziell aber derjenigen Fichtes, entwickelt hat. Dabei soll die Fichterezeption als Matrix dienen, um einen Zugang zu Schlegels eigenem Philosophieren zu schaffen. Von Schlegel und vielen anderen Zeitgenossen wird Fichte als der größte Denker der Zeit verehrt und insbesondere die Wissenschaftslehre als höchste philosophische Leistung gewürdigt. In vielen Fragmenten und Texten setzt sich Schlegel mit der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*GWL*), mit ihrem Aufbau, ihrem Anliegen und ihren Resultaten, aber auch mit verschiedenen anderen Schriften, auseinander. Vor allem beeindrucken ihn die Hervorhebung der Freiheit und Tätigkeit des Subjekts, die Konzeption der Einbildungskraft als unabhängigem Vermögen, die Öffnung der Perspektive des Unendlichen und die dialektische Methode. Die spezifische Ausprägung, die Schlegel seiner eigenen Philosophie gibt, ist deutlich auf Fichtes Einfluss zurückzuführen.

[2] Für Friedrich Schlegel steht von nun an nur noch 'Schlegel'.

Andererseits ist die Wissenschaftslehre immer auch Gegenstand von Schlegels Kritik. Die Stoßrichtung dieser Kritik ist dabei anfänglich noch unausgereift, bedient sich unterschiedlichster Argumente, die untereinander nicht immer stimmig und manchmal auch nicht eindeutig nachvollziehbar sind. Dennoch lassen sich deutliche Akzente dieser Kritik herausarbeiten. So moniert Schlegel das Abstrakte und Formale der Wissenschaftslehre, die Zirkularität des Gedankenganges, den Systemanspruch, die fehlende Einbeziehung der historischen Perspektive. Vor allem aber vermisst er die materiale Seite, eine Philosophie der Natur, des Universums. Deshalb macht er sich, wie auch Schelling, die Verbindung des Fichteschen Idealismus mit einer Naturphilosophie bzw. Philosophie des Universums zum Programm. Beide Philosophiestränge laufen fortan in seinem Philosophiekonzept nebeneinander her: Einerseits die transzendentale Philosophie vor allem als Bewusstseins- und Erkenntnistheorie, andererseits eine Philosophie des Universums (von Schlegel teils als Pantheismus, teils als Realismus bezeichnet), wobei im Gesamtgang seiner Entwicklung die Bedeutung Fichtes immer weiter zurücktritt und schließlich in der Spätphilosophie keine Rolle mehr spielt. Schlegel ist nie, auch nicht in seinen frühesten philosophischen Ambitionen, ganz Transzendentalphilosoph im Sinne Fichtes bzw. Kants gewesen, sondern geht einen eigenwilligen und wechselvollen philosophischen Weg, wobei er seine eigene Position dennoch häufig als 'Idealismus' ausweist und damit immer wieder die Übereinstimmung mit anderen idealistischen Ansätzen betont, vor allem demjenigen Fichtes.

Angesichts der engen Beziehungen in dem dichten Theoriediskurs der Zeit um 1800 ist es für die Bestimmung der einzelnen philosophischen Positionen unerlässlich, eine Differenzierung der Theorieansätze vorzunehmen, die es ermöglicht, Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich zu machen. Es ist deshalb für die Orientierung angesichts der eng verwobenen philosophischen Konzepte dieser Zeit nicht sehr hilfreich, die Frühromantik strikt vom Idealismus abzukoppeln, wie Manfred Frank dies vorschlägt.[3] Vielmehr bietet es sich zur Orientierung in der äußerst dichten Diskussionslage jener Zeit an, eine Binnendifferenzierung des

[3] Dazu bietet er folgende Strategie an: „Als idealistisch bezeichne ich die – zumal durch Hegel verbindlich gemachte – Überzeugung, Bewußtsein sei ein selbstgenügsames Phänomen, das auch noch die Voraussetzungen seines Bestandes aus eigenen Mitteln sich verständlich zu machen vermöge. Dagegen ist die Frühromantik überzeugt, daß Selbstsein einem transzendenten Grunde sich verdankt, der sich *nicht* in die Immanenz des Bewußtseins auflösen lasse" (1997, S. 359). Mit dieser Unterscheidung ist aber weder der Idealismus, und sei es derjenige Hegels, noch die Frühromantik treffend und ausreichend bestimmt. Denn weder ist dem Idealismus das Bewusstsein ein selbstgenügsames Phänomen, noch ist Selbstsein, zumindest beim frühen Schlegel, zurückgeführt auf einen transzendenten Grund.

Begriffs 'Idealismus' vorzunehmen, wonach zumindest transzendentaler, religiös-pantheistischer, spiritueller und absoluter Idealismus zu unterscheiden wären. Zur Kennzeichnung der Schlegelschen Position in diesem Zeitraum schlage ich den Terminus „frühromantischer Idealismus" vor.

Bei diesem Vorgehen ist vor allem die *GWL* ins Zentrum gestellt, da sie die einzige Fassung einer Wissenschaftslehre ist, die Fichte publizierte und auf die sich als Schrifttext die zeitgenössische Rezeption stützen konnte. Im weiteren Sinne sind hier auch Texte zur Erläuterung des Anliegens der Wissenschaftslehre einzubeziehen, so der vorangehende Text *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794), der *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795), die *Erste* und *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (beide 1797), der *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797) oder andere Fassungen der Wissenschaftslehre, wenn dies dazu dienen kann, zentrale Gedanken der *GWL* bzw. des philosophischen Anliegens Fichtes zu klären. Gerade dieser frühen Fichteschen Position der Jenaer Zeit kann ein besonderer Stellenwert zugemessen werden für die Vermittlung der Fichteschen Position selbst.[4] Die Weiterentwicklung Fichtes, wie sie sich in den verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre niederschlägt, soll daher in dieser Arbeit nicht diskutiert werden. Es wäre ein neues Forschungsprojekt, die Parallelen und Divergenzen im Gesamtentwicklungsgang des Denkens Fichtes, Schlegels und vielleicht auch anderer Zeitgenossen herauszuarbeiten. Erwähnenswert in diesem Zusammenhang ist zum Beispiel, dass Fichte dem Begriff Gottes seit der Jahrhundertwende viel breiteren Raum in seiner Philosophie gibt, dass er in seiner *Wissenschaftslehre 1801* vom Universum als einem „Geisterreich" spricht (GA II, 6, 164; SW II, 35) oder in seiner *Anweisung zum seligen Leben* (1806) dem Liebesbegriff eine zentrale Funktion zuweist. Darin zeigen sich durchaus inhaltliche Veränderungen der eigenen Position Fichtes, die in manchen Punkten Ähnlichkeiten zum Entwicklungsgang der Schlegelschen Philosophie dieser Zeit aufweisen.

Auf einige weitere Aspekte soll aufmerksam gemacht werden, die sich mit der zentralen Zielsetzung der vorliegenden Arbeit verbinden:

Mit dem jüngsten Interesse am Frühidealismus[5] rückt auch die Frühromantik

[4] So betont Peter Baumanns (1972) mit Blick auf die *GWL*: „Der Geist der Fichteschen Philosophie, die nach ihrem Geist und nicht nach dem Buchstaben erfaßt sein will, tritt in dieser Zeit, besonders aber in dem Werke von 1794/95, mit größter Reinheit hervor. Auf dieses Buch muß daher zurückgegangen werden, wenn man überhaupt auf Fichte zurückgehen will" (S. 37).

[5] Zu verweisen ist insbesondere auf das von Dieter Henrich geleitete Projekt zur Erforschung der Jenaer Theoriekonstellationen der 1790er Jahre, in dem wertvolle Einsichten

aufgrund der personellen und inhaltlichen Parallelen und Zusammenhänge ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dabei zeigt sich nicht nur eine deutliche Zunahme der Publikationen auf diesem Gebiet, sondern auch eine Differenzierung der Forschungsansätze. Mit vorliegender Untersuchung des philosophischen Denkens Schlegels soll die Philosophie der Frühromantik an einem ihrer kreativsten Denker inhaltlich vorgestellt und damit ein Beitrag zur Frühromantikforschung geleistet werden.

Zugleich bietet die Arbeit mit ihrem Augenmerk auf die Frühromantik Einblick in die sehr dichte Philosophieentwicklung ausgehend von Kant bis ins 19. Jahrhundert.[6] Es ist dieser Zeitraum, in dem philosophische Grundlagen etabliert werden, die bis heute philosophisch wirksam sind. Umgekehrt haben jüngste Entwicklungen in der Philosophie selbst dazu beigetragen, die philosophischen Leistungen der Frühromantik erneut in die Diskussion zu bringen.

In diesem Zusammenhang kann unter der gewählten Fragestellung der Wandel Schlegels vom frühromantisch-kritischen, revolutionären zu einem konservativ-restaurativen Denken nachvollzogen werden.

Auch die Philosophie Fichtes ist bis heute weniger erforscht als diejenige Kants oder Hegels. Aus dem frühromantischen Fichte-Bild lassen sich – sowohl in den Einsichten als auch in den Fehlinterpretationen – wertvolle Rückschlüsse auf den historischen Gang der Fichterezeption gewinnen.[7]

in die theoretischen Diskussionen und wechselseitigen Verflechtungen jener Zeit gewonnen werden konnten. Vgl. hierzu Henrich (1991, 1992).

[6] Sie trägt damit auch zu der von Dieter Henrich so genannten Konstellationsforschung bei (Henrich 1991, S. 20).

[7] Reinhard Lauth (1989) unterscheidet vier Entwicklungsetappen der Fichte-Rezeption: 1. die Rezeption zu Fichtes Lebzeiten, 2. die Rezeption im 19. Jahrhundert, die Fichtes Lehre nicht als Transzendentalphilosophie, sondern als eine „dogmatische Metaphysik" (S. 448) behandelt, die ohne Beziehung zur Welt stehe, bis hin zu irrationalistischen und nationalistischen Vereinnahmungen Fichtes, 3. eine Phase der Rückbesinnung auf die transzendentale Philosophie am Anfang des 20. Jahrhunderts, die weitergeführt wird durch die 4. Phase, der heutigen Fichte-Forschung, die insbesondere auch die kritische Sicherung des Quellenmaterials vorantreibt und die Fichtesche Philosophie im Spiegel heutiger Problemstellungen diskutiert. Für die zeitgenössische Rezeption der 1. Phase schätzt Lauth ein, „daß die Öffentlichkeit fast augenblicklich und mit beispielloser Wirkkraft von den revolutionierenden Ideen dieser Philosophie erschüttert worden ist" (S. 446). So wurde Fichtes Philosophie in verschiedensten Konzeptionen verarbeitet: einem absoluten Idealismus (Hölderlin, Sinclair), einem höheren Realismus (z. B. Herbart), einer Lebensphilosophie (z. B. Hülsen), einer revolutionär-politischen Doktrin (Perret, Brechtel), einer neuen ästhetischen Anschauung (Schlegel, Novalis). „Dennoch ist das Fazit aller dieser Wirkungen ein ganz eigenartiges: keiner der Hörer oder Rezipienten vermag sich die transzendentale Grundeinsicht zueigen zu machen" (S. 447).

Die vorliegende Arbeit konzentriert sich auf die Bedeutung Fichtes für Schlegels Philosophie. Sie will und kann keine umfassende und erschöpfende Schlegelinterpretation oder gar Darstellung der romantischen Philosophie sein, denn hierfür müsste dessen Anknüpfung an viele andere wichtige Quellen detailliert aufgearbeitet werden: so an Platon, Jakob Böhme, Spinoza, Leibniz, Kant, Hemsterhuis, Jacobi, Reinhold, Schelling u. a. Alle diese Bezüge in dem gebotenen Maße zu rekonstruieren, würde den Rahmen einer solchen Monographie sprengen.



Die außerordentlich dichten Kommunikationsbeziehungen in den theoretischen Konstellationen am Ende des 18. Jahrhunderts machen es besonders schwierig, die Ursprünge einzelner Gedanken, Ideen, Konzepte wirklich präzise nachzuweisen und ihre weitere Rezeption genau zu rekapitulieren. Die Frühromantiker selbst haben diese enge Zusammenarbeit in der Idee des „Symphilosophierens" ausdrücklich bejaht. Wenn hier Fichte und Schlegel dennoch als Einzelpositionen untersucht werden, dann nicht mit dem Anliegen, sie aus den zeitgenössischen Diskussionskontexten zu isolieren, sondern um paradigmatisch eine Theorieentwicklung zu verfolgen, die weitreichende Wirkung bis in die Gegenwart entfaltet hat. Dabei sprechen einige wichtige Gründe für die Untersuchung der Schlegelschen Philosophie mit Blick auf seine Fichte-Rezeption:

Fichte gilt insbesondere in Jena als der bedeutendste zeitgenössische Philosoph. Eine Auseinandersetzung mit Fichtes Philosophie setzt das deutliche Signal, sich auf der Höhe der Zeit und auf höchstem theoretischem Niveau selbst in die philosophische Diskussion einschalten zu wollen. Die Fichterezeption Schlegels indiziert seinen eigenen philosophischen Anspruch.

Zugleich ist die Wirkung Fichtes so deutlich und auch so vielschichtig, dass die Fichterezeption nicht nur Einzelaspekte des Schlegelschen Denkens tangiert, sondern ihre Rekonstruktion erlaubt, das Gesamtspektrum der theoretischen Arbeiten Schlegels aus der gewählten Perspektive zu beleuchten.

Dabei kann Schlegels Verhältnis zur Fichteschen Philosophie als ein signifikantes Kriterium zur Spezifizierung der *früh*romantischen Zeit Schlegels verwendet werden. Denn es lässt sich zeigen, dass sich Schlegel in seiner philosophischen Entwicklung immer weiter von seinen ursprünglichen Auffassungen entfernt, und dass diese Distanzierung parallel verläuft mit der sukzessiven Abwendung von Fichtes transzendentalem Idealismus. Deutlicher gesagt: Je weiter sich Schlegel von seinen frühromantischen Intentionen entfernt, umso unwichtiger wird für ihn die Fichte-Rezeption. Und umgekehrt: Je mehr die affirmative Fichterezeption zurücktritt, desto größer wird die Distanz zu den frühromantischen Theoremen. Schlegels Entwicklungsweg wird in der vorliegenden Studie so weit verfolgt, wie Schlegel Fichte noch im Blick behält. Damit ist als Rahmen die Zeit von 1796 bis etwa 1808 gesetzt, mit Schwerpunkt auf die Zeit bis 1801. 1808 kann deshalb als eine Grenzmarkierung dienen, da in diesem Jahr zum einen Schlegels letzte intensivere Beschäftigung mit Fichte in der Rezension einiger populärer Schriften Fichtes erfolgt, zum anderen seine Konversion zum Katholizismus die eigene Umorientierung manifestiert.

2. Zum Forschungsstand

Die Vielschichtigkeit des Schlegelschen Werks, die schiere Unüberschaubarkeit seines Fragment-Nachlasses (es sind allein über 16.000 Fragmente zur Philosophie und Poetik überliefert) lassen eine sehr unterschiedliche Rezeption zu, in der immer auch die philosophischen Ambitionen der Rezipienten durchschlagen: Josef Körner findet in Schlegel eine Lebens- und Existenzphilosophie, Martin Walser eine kleinbürgerliche Ideologie, Manfred Frank einen Lösungsansatz der Fichteschen Probleme der Selbstbewusstseinstheorie, Ernst Behler auch eine Nähe zur Postmoderne, um nur einige Beispiele zu nennen. So hat sich das Verhältnis zur Romantik seit Hegel, der als einer der ersten Kritiker der Romantik auftrat, über Heinrich Heine, der bei aller Kritik die Leistung der Romantiker herauszustellen bemüht war, über Rudolf Haym, Walter Benjamin, Josef Körner, Hermann August Korff bis zur Gegenwart stetig gewandelt.[8]

Dass Fichtes Philosophie die entscheidende Grundlage der Philosophie der Frühromantik darstellt, wird in der Romantikforschung kaum in Frage gestellt.[9] Die Spanne der Bewertung dieses Verhältnisses der Frühromantik zu Fichte reicht dabei von der Meinung, es handle sich nur um Epigonentum, über das Zugeständnis einer eigenständigen Verarbeitung bis hin zur Würdigung der produktiven Weiterentwicklung des Fichteschen Systems durch die Frühromantiker. Wie aber die Frühromantiker im Einzelnen zur Philosophie Fichtes stehen, ist bisher kaum wirklich genau analysiert worden. Durch zwei kürzlich erschienene Monographien zur Rezeption Fichtes bei Novalis und bei Hölderlin ist diese Forschungslücke ein Stück weit geschlossen worden.[10] Diese Monographien belegen die große Bedeu-

---

[8] Vgl. hierzu Karl Heinz Bohrers (1989) Darstellung zur Geschichte der Romantikkritik.

[9] Die einzige mir bekannte Ausnahme bildet János Weiss (2003). Er vertritt die These, dass der entscheidende philosophische Impuls für die Romantik nicht von Fichte, sondern von Reinhold ausging: „Es ist auch nicht zu bezweifeln, dass die Romantiker sich gerne auf Fichte berufen haben. Und doch dürfen diese Tatsachen nicht darüber hinwegtäuschen, dass die wichtigsten Impulse der Romantik nicht von Fichte, sondern von Reinhold und von den Diskussionen in seinem Schülerkreis stammen" (S. 132). Leider bleibt Weiss einen stichhaltigen Beweis schuldig, der über die Feststellung hinausreicht, dass Reinhold zu den wichtigsten Interpreten der *KrV* gehörte und als solcher „in der ersten Hälfte der 90er Jahre in Jena viel diskutiert" wurde (S. 126).

[10] Vgl. Bernward Loheide (2000); Violetta Waibel (2000).

tung, die der Aufarbeitung von Fichtes Einfluss auf die Philosophen und Dichter seiner Zeit zugemessen wird.

Die Frühromantiker selbst haben auch nie einen Hehl aus ihrer starken Bindung an Fichtes Philosophie gemacht. Fichte gilt ihnen als Höhepunkt der zeitgenössischen Philosophie, als Inkarnation einer Philosophie der Moderne. Was liegt näher, als diese sich zum Vorbild zu nehmen und an ihr sich zu schulen und mit ihr auch selbst zu arbeiten? Sie markieren ihr eigenes Philosophieren als „transzendentalisieren" und „fichtisieren" oder sprechen von einer eigenen „Wissenschaftslehre". So gilt spätestens seit Haym und Benjamin die Fichte-Rezeption der Frühromantiker als ein anspruchsvolles Unternehmen, an dem sich deren philosophische Leistung messen können lassen muss. Umgekehrt hat diese inhaltliche Nähe verschiedene Interpreten dazu bewogen, Fichte selbst der Romantik zuzuordnen.[11]

Überschaut man nun die Untersuchungen zum philosophischen Werk Friedrich Schlegels, so finden sich einerseits in allen Stellungnahmen zu seinem Denken von Anfang an Feststellungen, dass er eine starke Affinität zur Philosophie Fichtes gehabt habe,[12] andererseits bleiben diese eine genaue Analyse dessen schuldig, was es inhaltlich wirklich mit dem Fichteanismus Schlegels auf sich hat, und kommen zumeist über Pauschalurteile nicht hinaus. Nur wenige Arbeiten haben sich speziell mit dem Verhältnis Schlegels zur Philosophie Fichtes insbesondere unter philosophischen Gesichtspunkten beschäftigt. Erste Versuche zu tiefer gehenden Untersuchungen stellen Rudolf Hayms *Romantische Schule* (1870) und mit philosophischer Blickrichtung Walter Benjamins Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919) dar. Zu nennen wären hier auch die Bemühungen der Herausgeber Schlegelscher Schriften, insbesondere Josef Körners, der 1935 die Nachschrift der *Jenaer Vorlesung* edierte, und Ernst Behlers als Herausgeber der *Kritischen Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, die umfangreichen Untersuchungen Manfred Franks[13] sowie die Monographie Stefan Summerers (1974).

[11] So spricht beispielsweise Hermann August Korff von der „Romantisierung Kants durch Fichte" (1949, S. 250). Ernst Cassirer (1994) setzt sich mit Fichte-Interpretationen z. B. Emil Lasks auseinander, der Fichte einer „romantischen Metaphysik" zuordne (S. 163). Isaiah Berlin (2004) verwirft die gängigen Klassifizierungen und behandelt z. B. Kant, Fichte und Schiller als „gemäßigte" Romantiker, Schelling und Friedrich Schlegel als „zügellose" Romantiker.

[12] So heißt es schon bei Rudolf Haym (1906): „Die Wissenschaftslehre war es, welche den Geist Friedrich Schlegels zu ganz neuen Kombinationen befruchtete, Friedrich Schlegel war es, der mit diesen neuen Anschauungen dem Dichten und Denken des ihm verbundenen literarischen Kreises teils die Richtung, teils wenigstens die Formel gab" (S. 248).

[13] Vgl. v. a. Manfred Frank (1989, 1990, 1994, 1997, 2002).

Bisher liegt weder eine Gesamtmonographie zur Philosophie Friedrich Schlegels noch eine detaillierte Studie zu seiner Fichte-Rezeption und -Kritik vor.

Als eine besondere Schwierigkeit für ein Verständnis der Philosophie Schlegels erweist sich die Gesamtbewertung ihres Entwicklungsganges. Jeder Interpretationszugang sieht sich vor die Frage gestellt, ob Schlegel nach der Jahrhundertwende einen deutlichen inhaltlichen Bruch mit seinem Frühwerk vollzogen hat oder ob eher von einer Kontinuität seiner Philosophie auszugehen ist. Diese Frage nach dem Bruch in Schlegels Leben und Denken bezeichnet Josef Körner als „*das* Friedrich-Schlegel-Problem", in dessen Zentrum die Beurteilung seines Übertritts in den „Heil- und Denkraum der katholischen Kirche" steht.[14] Hinsichtlich der Beurteilung von Schlegels Gesamtwerk konkurrieren zwei Interpretationsvarianten, die sich folgendermaßen skizzieren lassen:

1. Zwar sind in Schlegels Entwicklung verschiedene Schaffensphasen zu erkennen, seine theoretischen Intentionen bleiben jedoch konstant, von einem Bruch kann keine Rede sein. Diese Kontinuitätsauffassung wird dadurch begründet, dass die spätere Position Schlegels im Keim schon in den früheren Schriften enthalten gewesen sei. Diese Interpretation wurde vor allem von katholischer Seite her geltend gemacht, aber auch von Körner und Rothermel[15].
2. Es gibt den radikalen Bruch zwischen dem frühen, revolutionären, kritischen und dem späteren katholischen, reaktionären, apologetischen Schlegel, der sich von seinem frühen ironischen und fragmentarischen Denken verabschiedet hat. So wird Schlegel gerne von denjenigen gelesen, die das Fragmentarische, Ironische, Provokante des frühen Schlegel schätzen, insbesondere von literaturwissenschaftlicher Seite.[16]

Ich schließe mich der zweiten Interpretationslinie an. Die inhaltlichen Änderungen sind zu einschneidend, als dass sie ignoriert werden könnten: Deutschtum anstelle des frühen Kosmopolitismus, ein christlicher Gott anstelle des Unendlichen, patriarchalische Familienstruktur anstelle der Gleichstellung der Frau, restaurativer

[14] Josef Körner (1935, S. 7).

[15] So schreibt Otto Rothermel (1934), die Jenaer Vorlesung vom Winter 1800/01 sei „die erste und wichtigste systematische Zusammenfassung seiner philosophischen Meinungen. In der weiteren Entwicklung ändern sie sich grundsätzlich nicht mehr" (Vorwort).

[16] Ernst Behler charakterisiert Schlegel als einen Autor, „der zu Anfang vom Republikanismus und Revolutionsgeist des ausgehenden achtzehnten Jahrhunderts erfüllt war, der den Idealismus Kants und Fichtes als Beginn einer neuen Mündigkeit in der Entwicklung des menschlichen Geistes feierte, dann aber [...] beinahe das Gegenteil seiner früheren Position vertrat" (Einleitung zu KA VIII, S. XV).
Matthias Schöning (2002) markiert Schlegels Umorientierung um die Jahrhundertwende als „Ironieverzicht", so der Titel seines Buches (vgl. auch Kap. 5).

Konservatismus statt Revolutionsgeist, gläubige Demut statt verunsichernder Ironie. Die Kontinuitätsauffassung lässt sich damit schwerlich halten. Dennoch muss zugestanden werden, dass es durchaus durchgehende Denkmotive und Grundideen bei Schlegel gibt, zum Beispiel das Anliegen der Verbindung von Philosophie und Poesie. Es ist im Detail zu prüfen, was einzelne Theoreme beinhalten und wie sich die Konnotationen zentraler Begriffe in Schlegels Werdegang verändern. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass Schlegel nie ein ausgebildetes Denkgebäude schuf, vielleicht letztlich auch nie intendierte.

Die Berücksichtigung der Entstehungszeit der Schlegelschen Texte und Fragmente ist damit eine grundsätzliche und unverzichtbare Bedingung der Analyse. Folgende Etappengliederung scheint mir hilfreich, um Schlegels philosophische Entwicklung zu überschauen:

I. Die Vorstufe bildet die Dresdner Zeit der ersten altertumswissenschaftlichen und kunsttheoretischen Schriften (1794 bis Mitte 1796), die noch nicht primär philosophisch ausgerichtet sind. Ab etwa Sommer 1795 ist die Beschäftigung mit Fichtes Philosophie belegt.

II. Ab Sommer 1796 weilt Schlegel in Jena, verkehrt mit Fichte und verfolgt die philosophischen Debatten. Nun beginnt Schlegel, gegen die „Objektivitätswut" seiner frühen Arbeiten und die „Grundsucher" wie Reinhold (XVIII, 19, 5) zu polemisieren. Diese Zeit von 1796 bis zum Ende des *Athenäum* (1800) bzw. bis zur Jenaer Vorlesung über *Transcendentalphilosophie* im Wintersemester 1800/01 und zum Tod Hardenbergs (1801) gilt als die Kernzeit der Frühromantik. Sie untergliedert sich bei Schlegel mit Blick auf seine Philosophie in:
   a) eine Zeit der starken Orientierung an Fichte während des ersten Jenaer Aufenthalts (1796-97),
   b) eine Zeit der Zuwendung zu einer pantheistischen Religion und Ethik unter dem Einfluss Schleiermachers und auch Dorotheas in Schlegels Berliner Zeit (ab Sommer 1797) und dem zweiten Jenaer Aufenthalt (ab 1799-1802).

III. Die nachfolgende Periode umfasst die Pariser Zeit (1802-04) und die Kölner Zeit (1804-08). Etwa seit der Pariser Zeit bis zur Übersiedlung nach Köln laufen die bisherigen Ideen parallel mit einem immer mehr aufkeimenden Katholizismus und Konservatismus. Diese Entwicklung wird noch in die Arbeit einbezogen, da zwar hier die um die Jahrhundertwende sich ankündigenden Transformationen der philosophischen Position nun inhaltlich fixiert werden, jedoch frühromantisches Gedankengut noch durchscheint. Die Zeit nach der Jahrhundertwende ist symptomatisch für die Ambivalenz von Abkehr und Bewahrung.

IV. Hieran schließt sich diejenige Entwicklungsetappe Schlegels an, in der er sich von seinen frühromantischen Ideen vollkommen verabschiedet: die Zeit in Wien (1808-1815 und 1818-1828), in Frankfurt (1815-1818) und Dresden (1828-29).[17]

Dabei ist die Phase II.b) am schwierigsten einzuordnen, weil sich hier verschiedene Aspekte überlagern. In ihr sind sowohl Tendenzen der frühen als auch der mittleren Philosophie Schlegels ausgeprägt. Dies wird im Einzelnen zu berücksichtigen sein.

Im Zentrum vorliegender Arbeit steht die differenzierte Analyse vor allem der Schlegelschen Entwicklung bis zur Jahrhundertwende und mit Ausblick auf die nachfolgenden Jahre. Meines Erachtens gibt es für diese Zeit kein isolierbares zentrales Thema oder Hauptkonzept, von dem aus Schlegel in seiner ersten Jenaer Zeit seine Theorie entwickelt. Es laufen hier unterschiedlichste Theoriestränge und Inhalte zusammen. Das soll jedoch nicht heißen, dass nicht Fragestellungen und Theoreme ermittelbar sind, wie beispielsweise Ironie, Transzendentalpoesie, Mythologie, Kritik, Enzyklopädie, Philologie etc. Diese lassen sich jedoch nicht auf ein Grundmuster zurückführen (wie z. B. den „Wechselerweis", wie dies Manfred Frank und an ihn anknüpfend Guido Naschert und Birgit Rehme-Iffert vertreten).

Mit meiner Arbeit mache ich den Versuch, aus dem vorliegenden Quellenmaterial in einem wechselseitigem Abgleich der Fragmente, Prosatexte und Vorlesungen ein semantisches Netzwerk zu erarbeiten, das die begriffliche Basis des interpretativen Zuganges bildet. Nicht nur der quantitative Umfang und die inhaltlichen Schwankungen stellten dabei eine besondere Schwierigkeit dar, sondern auch die Abwägung zwischen publizierten Schriften und nicht publizierten Aufzeichnungen. So sind die Gedankenskizzen, Fragmente, Textentwürfe, die Schlegel in seine privaten *Hefte* niederschrieb, oft unangemessen, unsachlich und rücksichtslos. Dabei muss aber in Rechnung gestellt werden, dass sie von Schlegel selbst nicht publiziert wurden, sondern ihm als Ventil für seine übersprudelnde

---

[17] Dieser Etappeneinteilung entspricht in etwa auch die von Hans Dierkes (1980), die er mit Blick auf Schlegels Geschichtsphilosophie entwirft. Schlegel hat demnach „von einem frühen Fichteanismus über eine eigene idealistisch-historische Transzendentalphilosophie, eine mythisch-idealistische Offenbarungsphilosophie bis hin zu einer theologisch-spiritualistischen Geschichtsphilosophie des geoffenbarten Wortes Gottes vier Hauptphasen durchlaufen. Zweifellos ist aber der Bruch zwischen der ersten und zweiten der gravierendste und folgenschwerste, weil er überhaupt Schlegel erst eine selbständige und in sich schlüssige Denkposition erreichen läßt, während der transitus von der zweiten zur dritten und vierten Stufe mehr in Form einer allmählichen, aber nicht aporetischen Umbildung der zweiten vonstatten geht" (S. 47).

geistige Aktivität, *in der Arbeit* als privates Quellenmaterial, als Ideenreservoir, dienten. *Sie* haben aber auch wegen ihres privaten Charakters einen hohen Grad an Authentizität. Die publizierten Schriften hingegen sind gemäßigter und durchdachter. Dies ist jedoch kein Präjudiz für die alleinige Konzentration auf das publizierte Werk. Denn dieses ist eben durch die Rücksichtnahme auf Konventionen, persönliche Beziehungen und die eigene Karriere auch geglättet. Vielmehr sind das publizierte Werk und die privaten Aufzeichnungen als wechselseitiges Korrektiv zu lesen.



3. Zum Aufbau der Arbeit

Die Beurteilung der Fichtekritik Schlegels setzt ein Verständnis von Fichtes Philosophie selbst als Basis der Interpretation voraus. Deshalb geht die Arbeit im *ersten Hauptteil* auf die philosophische Leistung der *GWL* ein. Dabei stehen die Grundgedanken der *GWL* im Mittelpunkt, wie sie zum einen für das Gesamtverständnis der Fichteschen Konzeption von Transzendentalphilosophie erforderlich und zum zweiten für den Nachvollzug für Schlegels Fichte-Rezeption von besonderer Bedeutung sind. Einbezogen werden weitere Schriften Fichtes, insofern sie zur Erläuterung einzelner Theoreme, Begriffe oder seines philosophischen Anliegens hilfreich sind und die *GWL* ergänzen.

In diesem Teil wird zunächst das Grundanliegen der Transzendentalphilosophie Fichtes skizziert. In diesem Zusammenhang ist einleitend kurz auf die für Fichtes Philosophie entscheidende transzendentalphilosophische Grundlegung durch Kant einzugehen. (1.1.) Die Darstellung der frühen Konzeption der Wissenschaftslehre am Beispiel der *GWL* folgt in Grundzügen deren Aufbau. Nach einer Darstellung des Wissenschafts- und Systemanspruchs, den Fichte in der Wissenschaftslehre realisieren will (1.2.), werden die drei Grundsätze und ihre jeweiligen philosophischen Implikationen behandelt. Der erste Grundsatz thematisiert das absolute Ich als Selbstsetzung des durch Freiheit und Selbstbestimmung (Vernunft) charakterisierten Subjekts, die Fichte als 'Tathandlung' bezeichnet. (1.3.) Als besonderes Problem erweist sich die Frage danach, wie dieses höchste Prinzip der Tathandlung dem Subjekt selbst einsichtig wird. Fichte entwickelt als Lösung dieses Problems sein Konzept einer 'intellektuellen Anschauung', das er als Erklärung dessen vorträgt, was Kant unter 'transzendentaler Apperzeption' versteht und das beide als 'Selbstbewusstsein' bezeichnen. (1.4.) Die Darstellung dieses Sachverhalts nimmt aus zwei Gründen etwas breiteren Raum ein: 1. Das Theorem der 'intellektuellen Anschauung' ist von den Zeitgenossen (Hölderlin, Schelling, Novalis, Schlegel) sofort aufgenommen und vielfach variiert worden. Der besondere Stellenwert der 'intellektuellen Anschauung' bei Fichte hat Dieter Henrich veranlasst, die Hauptintention der Fichteschen Wissenschaftslehre in einer „Theorie des Selbstbewusstseins" zu sehen.[18] Er hat mit dieser Auffassung schulbildend gewirkt, auch für die Romantikforschung. Auf seine Position und einige an ihn anknüpfende Interpretationen ist deshalb ausführlicher einzugehen. Das besondere Interesse des zweiten Grundsatzes gilt dem Problem des 'Nicht-Ich' und 'Ding an sich', das schon in der Rezeption der Kantischen Philosophie für hitzige Debatten gesorgt hatte und das auch in Schlegels Fichte-Kritik eine Rolle spielt. (1.5.) Die Darstellung des Gehalts des dritten Grundsatzes zielt insbesondere auf die Dialektik von Ich und Nicht-Ich und auf die Funktion, die Fichte der Einbildungskraft zuspricht. (1.6.) Beide Aspekte sind von erheblicher Bedeutung für Schlegels Philosophie. Das letzte Kapitel des Fichte-Teils thematisiert die Grundgedanken des praktischen Teils der Wissenschaftslehre, insbesondere die Synthesefunktion des praktischen Ich, die Konkretisierung des Konzepts vom 'absoluten Ich' zum 'Ich als Idee' sowie die Trieb- und Strebenslehre Fichtes. (1.7.)

Fichte selbst ist mit den verschiedenen sprachlichen Fassungen seiner Wissenschaftslehren immer unzufrieden gewesen und fordert, das Augenmerk auf den Geist, nicht auf den Buchstaben seiner Philosophie zu legen. Mir geht es in der Darstellung der Grundgedanken der Fichteschen Philosophie nicht darum, etwaige Inkonsistenzen und Dunkelheiten aufzuweisen oder mich in Details der Fichte-Forschung einzuschalten, sondern um eine produktive Lesart, die der philosophischen Grundintention der Fichteschen Transzendentalphilosophie zu folgen sucht.[19]

Der zweite Hauptteil stellt die Auseinandersetzung Schlegels mit Fichtes Philosophie (speziell der Wissenschaftslehre) in den Fragmenten und kleineren Prosatexten dar. Er umfasst eine Darstellung der Schlegelschen Kritik an Fichtes Philosophiebegriff und seine eigenen aus dieser Kritik entwickelten philosophischen Ansichten. Aus seiner oppositionellen Haltung gegenüber der systematischen Philosophie heraus entwickelt Schlegel verschiedenste Alternativen gegen das Systemdenken, die untereinander nicht homogen zu vernetzen sind, sondern sich teils überlagern, teils widersprechen, wie dies für sein gesamtes theoretisches Schaffen gilt. Zu solchen Alternativen zählen seine Ideen von Ironie, Witz, Fragment, zyklischer Betrachtung, Allegorie, Historisierung, Hermeneutik. Dieser Teil ist in Parallele zum Fichte-Teil konzipiert. So eröffnet sich eine doppelte Lesemöglichkeit: Zum einen können beide Teile entsprechend der Darstellung gelesen werden, zum zweiten ist es aber auch möglich, jedes Kapitel des Schlegel-Teils direkt bezogen auf das entsprechende Kapitel des Fichte-Teils heranzuziehen.

---

[18] Vgl. Dieter Henrich (1967).

[19] Wolfgang Class und Alois Soller danke ich für die Möglichkeit, das Manuskript ihres Kommentars zur *GWL* vor dem Erscheinen (2004) einsehen zu dürfen.

Vor allem für diesen Teil der Arbeit schien mir die umfangreiche Einbeziehung des entsprechenden Quellenmaterials (insbesondere der philosophischen und poetischen Fragmente) unabdingbar, auf dessen Grundlage Schlegels Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre beurteilt werden kann. Dabei sind, wie dies die unterschiedlichsten Lesarten einzelner Textstellen in der Sekundärliteratur belegen, vielfältige Möglichkeiten der Rezeption gegeben, die Schlegel selbst vielleicht auch als wünschenswert angesehen hätte. Aber nicht alle Auslegungen sind in jedem Fall fruchtbar und auch nicht immer haltbar, so dass es ein wichtiges Anliegen dieses Teils war, im wechselseitigen Abgleich der Schriften und Fragmente eine gut vertretbare Interpretation zu entfalten.

Im *dritten und vierten Hauptteil* gehe ich auf Schlegels philosophische Vorlesungen im behandelten Zeitraum bis 1808 ein. Mit seiner *Jenaer Vorlesung* (3.) bestätigt Schlegel seine Auffassung von experimenteller, kombinatorischer Philosophie, die in ihrer dialektischen Bewegung zwischen Theoremen und Begriffen nie zum Stillstand kommt. Konzeptionelles Hauptanliegen dieser Vorlesung ist dabei die Synthese von Bewusstseinsphilosophie (Fichte) und Philosophie des Universums (Spinoza), die er hier zunächst pantheistisch konzipiert. Für die Beurteilung dieses Syntheseversuchs ist es unverzichtbar, die *Jenaer Vorlesung* in ihrem Gesamtaufbau und inneren Gedankengang zu rekonstruieren. Einige schematische Übersichten über das kategoriale Gerüst (Anhang zu Kap. 3.) sollen die Orientierung in dem zum Teil schwer durchschaubaren Gesamtkontext der Vorlesung erleichtern. Dabei ist gerade diese Vorlesung eine besondere Herausforderung für die inhaltliche Erschließung aus drei Gründen. Erstens ringt Schlegel zu diesem Zeitpunkt selbst noch um eine systematische philosophische Position; die Vorlesung hat eher den Charakter eines Provisoriums, einer programmatischen Skizze. Zweitens hatte er auch kein vollständiges Vorlesungsmanuskript ausgearbeitet, sondern referierte oft frei. So liegt die Vorlesung drittens nur als anonyme Nachschrift vor, wobei nicht mehr zu klären ist, wie vollständig und genau diese der Vorlesung selbst folgt.

Die *Kölner Vorlesung* 1804/05 hingegen präsentiert die gereifte Philosophie Schlegels in seiner mittleren Entwicklungsphase. Vor allem in der Bewusstseinstheorie, die Schlegel in dieser Vorlesung entfaltet, wird sein Verhältnis zu Fichte in dieser Zeit deutlich. (4.3.) Noch immer hält er an der Würdigung des Fichteschen Idealismus fest, immer noch arbeitet er mit solchen Grundannahmen, dass am Ich nicht zu zweifeln sei, dass an die Welt nur ein Glaube stattfinde, dass ohne Selbstbewusstsein kein Objektbewusstsein statthaben könne. Aber dies gehört für ihn nun nur noch zum niederen Bewusstsein, über das er eine höhere Bewusstseinssphäre aufspannt, die ihm das wahre Wesen des Geistes repräsentiert. Diese Umorientierung wird besonders deutlich an Schlegels Transformation der Begriffe Verstand – Vernunft, die in einem eigenen Kapitel verfolgt wird. (4.1.) Abschließend wird ein Ausblick auf die Spätphilosophie gegeben. (4.4.)

Der *fünfte Hauptteil* thematisiert die besonderen Leistungen Schlegels für ein modernes Poesiekonzept. Schon in seinen frühesten Schriften beschäftigte sich Schlegel mit Literaturgeschichte und Fragen der Literaturkritik und Ästhetik. Hierin widmete er sich der Frage nach dem Verhältnis von klassischer (griechischer) und moderner Poesie. (5.1.) Die zunächst kritisch gegen die moderne Poesie vorgebrachten Charakterisierungen entwickelt Schlegel in seiner *Lyceums*- und *Athenäums*-Zeit weiter zu einem eigenen Konzept moderner, romantischer Poesie. Dabei überträgt er den Fichteschen Ansatz der „Reflexion der Reflexion“ als Potenzierungsformel auf die Poesie und formuliert damit das Programm einer reflexiven Poesie, einer „Transzendentalpoesie“. (5.2.) In diesen Konzeptualisierungen der modernen Poesie deutet sich an, worum es Schlegel geht: um die Wechselbeziehung von Philosophie und Poesie, um die Herausstellung der Eigengesetzlichkeit, Universalität und Vielgestaltigkeit der modernen Poesie. (5.3.) Wenn Schlegel dann Philosophie und Poesie auch auf religiöse und sozialrevolutionäre Funktionen hin verpflichtet, kommt eine Dimension zum Tragen, die er in der Forderung einer 'Neuen Mythologie‘ verarbeitet. (5.4.)

Das Ironiekonzept Schlegels, das im *sechsten Teil* erörtert wird, gilt unbestritten als einer seiner wesentlichen Beiträge für ein antimetaphysisches, offenes, plurales Weltbild. Für dieses Ironiekonzept hat nicht nur der Platonische Sokrates, sondern auch Fichte Pate gestanden. Ohne die Fichtesche Dialektik der Wechselbestimmung, ohne die Konzeptualisierung der Einbildungskraft als unabhängigem Vermögen und als Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, wäre Schlegels Ironiekonzept undenkbar. Obwohl die Leistung Schlegels für die Konzipierung eines solchen Ironiebegriffs vielfach anerkannt wird, ist das Interesse der Rezeption doch zumeist verkürzt auf die poetische oder rhetorisch-stilistische Funktion von Ironie. Demgegenüber werde ich mit meiner Explikation das Schwergewicht auf die philosophische Tragweite des Schlegelschen Ironiekonzepts legen.

Im *Fazit* (7.) wird es darum gehen, die zentralen Aspekte noch einmal im Überblick herauszustellen, die Schlegels Philosophie als frühromantischen Idealismus kennzeichnen. Ich präsentiere Schlegel als einen Theoretiker, der ein antiszientistisches, offenes Philosophiemodell vertritt, bei dem durch die Nähe zur Literatur die Grenzziehungen zwischen den Disziplinen zweifelhaft werden, der eine Vielfalt von Methoden und Fragestellungen einfordert, der die Historizität und Relativität von Wissen betont. Insbesondere die hier gewählte Fokussierung auf die ironistische Ausrichtung von Schlegels früher Philosophie gibt dabei einige wichtige Merkmale an die Hand, die das sich ausbildende Selbstverständnis von Modernität kennzeichnen.



1. Fichtes Konzept von Transzendentalphilosophie in der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*

1.1. Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie

Fichte selbst führt die Revolutionierung seines eigenen Denkens auf seine Kant-Lektüre zurück. Ab 1790 studiert er die Kantischen *Kritiken*, und zwar zuerst die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*, erst dann die *Kritik der reinen Vernunft*. Bis dahin durch einen deterministischen Standpunkt geprägt, eröffnet ihm die Beschäftigung mit Kant die Idee einer Philosophie der Freiheit, die von nun an sein philosophisches Werk bestimmt. Auf dem „Postulate der Freiheit und Selbstständigkeit des Ich" (GA I, 4, 192; SW I, 431) gründet Fichte seine gesamte Philosophie. An Friedrich August Weisshuhn schreibt er im Sommer 1790:

> „Ich lebe in einer neuen Welt, seitdem ich die Kritik der praktischen Vernunft gelesen habe. Sätze, von denen ich glaubte, sie seyen unumstößlich, sind mir umgestoßen; Dinge, von denen ich glaubte, sie könnten mir nie bewiesen werden, z. B. der Begriff einer absoluten Freiheit, der Pflicht u.s.w., sind mir bewiesen, und ich fühle mich darüber nur um so froher. Es ist unbegreiflich, welche Achtung für die Menschheit, welche Kraft uns dieses System gibt!" (GA III, 1, 167)

Die Annahme von Freiheit wird für Fichte zur absoluten Bestimmung für alles Erkennen und Handeln des Menschen. „Das einzige positive ist dem Idealisten die Freiheit" (GA I, 4, 252; SW I, 499). Eine solche Philosophie der Freiheit ist nach Ansicht Fichtes nur möglich als Transzendentalphilosophie in Anknüpfung an Kant.

Kants theoretische Philosophie[1] ist von der fundamentalen Einsicht geleitet, dass alle Erkenntnis auf apriorischen Bedingungen beruht. Erkenntnis kommt dementsprechend nicht dadurch zustande, dass anhand der faktischen, sinnlich wahrnehmbaren Gegebenheiten Gegenstände ausgemacht würden, sondern dadurch, dass mittels apriorischer, d. h. nicht-empirischer, der Erfahrung vorhergehender und diese somit formal bedingender, Erkenntnisgrundlagen (Anschauungsformen, Kategorien, Schemate, Grundsätze, Ideen) die sinnlich gegebenen Daten

---

[1] Zur Fragestellung und Bedeutung von Kants *KrV* vgl. Georg Mohr (2004), S. 39ff., sowie Georg Mohr/ Marcus Willascheck, „Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft", in: Mohr/ Willascheck (Hg.) (1998), S. 5-36.

erst zu 'Gegenständen' verarbeitet werden. Seit Kants Begriffsbestimmung in der *KrV* werden diese apriorischen, bewusstseinsstrukturellen Bedingungen der Möglichkeit von Erkennen als *transzendental* bezeichnet.

> „Ich nenne alle Erkenntniß transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese* a priori *möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen." (KrV, B 25)

Sowohl die Anschauung als auch das begriffliche Denken, die in ihrem Zusammenwirken Erkenntnis ausmachen, sind transzendental gesehen durch bewusstseinsimmanente Voraussetzungen bestimmt: Alle Anschauung ist gebunden an die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit; alles Denken ist gebunden an die Kategorien als den apriorischen Formen des Verstandes. Alle Synthesisleistung überhaupt ist bedingt durch die „transzendentale Apperzeption", die die numerische Einheit des Subjekts garantiert. Anliegen Kants ist es also, alle kognitiven Leistungen als ermöglicht durch transzendentale Bedingungen zu erklären. Insbesondere gibt die transzendentale Perspektive Kant die Möglichkeit, die Gesetzmäßigkeit (Allgemeingültigkeit, Notwendigkeit) der Erfahrungserkenntnis zu begründen und so ein Problem zu lösen, an dem Empirismus und Rationalismus gleichermaßen scheitern müssen.[2] Aber darüber hinaus beharrt Kant auch darauf, dass Kritik der reinen Vernunft bedeute, auch das nicht-empirische Wissen immer auf den Bezug zur Erfahrung dadurch zu verpflichten, dass seine Reichweite „auf den Bereich der Gegenstände möglicher Erfahrung"[3] zu beschränken sei.

Kant ändert den Blickwinkel der gesamten Erkenntnistheorie in einer „Revolution der Denkart" (KrV, B XI). Der Inhalt dieser Revolutionierung ist formuliert in dem „obersten Grundsatze aller synthetischen Urteile" (KrV, A 154):

---

[2] Zu Kants Auseinandersetzung mit Empirismus und Rationalismus schreibt Georg Mohr (2004): „Auf einen kurzen Nenner gebracht, lautet Kants These: Beide Positionen treffen etwas partiell Richtiges, ziehen daraus aber falsche Folgerungen. So ist die Feststellung des Apriorismus, sinnliche Wahrnehmung sei keine hinreichende Basis für Wissen, zwar richtig. Daraus folgt aber nicht, daß Begriffe a priori allein und ohne Bezug auf Erfahrung Grundlage von Erkenntnis sein können. Ebenso ist zwar die Feststellung des Empirismus richtig, daß es von raum-zeitlichen Gegenständen Wissen nur in dem Maße geben kann, wie von ihnen Erfahrung möglich ist. Daraus folgt aber nicht, daß Begriffen a priori keine grundlegende Bedeutung für unser Wissen und sogar für Erfahrungswissen zukäme. Die fehlerhaften Folgerungen beruhen darauf, daß zwischen 'sinnlich – begrifflich' einerseits und 'empirisch – a priori' andererseits nicht klar unterschieden wird. Sie machen zwei falsche Voraussetzungen: (1) Sinnliche Anschauungen könnten nur empirisch sein; (2) Begriffe könnten auch unabhängig von Bedingungen der Sinnlichkeit von Gegenständen gelten" (S. 51).

[3] Ebd., S. 52.

> „die Bedingungen der **Möglichkeit der Erfahrung** überhaupt sind zugleich Bedingungen der **Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung**, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori". (KrV, A 158)

Diejenige Wissenschaft, die die apriorischen Strukturen des Bewusstseins und damit die formalen Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erkenntnis überhaupt untersucht, heißt Transzendentalphilosophie.[4] Dabei unterscheidet Kant zwischen der Propädeutik, d. h. der Kritik der reinen Vernunft, um diese zunächst zu läutern und irrtümliche Ansprüche zurückzuweisen (KrV A 11/ B 25), und dem eigentlichen, dem ausgeführten „System der reinen Vernunft" (ebd.).[5]

Die transzendentalphilosophische Intention Kants wurde jedoch von den ersten Lesern der *KrV* kaum verstanden. Erst die sogenannten Kantianer bemühen sich, Kants Philosophie theoretisch zu durchdringen und führen heftige Dispute über die Leistungen und Schwächen der Kantischen Philosophie. Insbesondere von den Schriften Jacobis, Reinholds, Maimons und Schulzes zu Kant gehen wesentliche Impulse für Fichtes eigene philosophische Arbeit aus.[6]

Fichte greift in diese Diskussion ein, insbesondere um Kants 'Geist' gegen eine zu enge Auslegung des 'Buchstabens' seiner Schriften zu verteidigen. Das Missverstehen der Kantschen Transzendentalphilosophie durch die Zeitgenossen, aber auch das philosophische Bedürfnis, Unklarheiten und Mängel in Kants Darstellung auszuräumen, veranlassen Fichte dazu, einen eigenen Entwurf von Transzendentalphilosophie vorzulegen, der den Titel 'Wissenschaftslehre'[7] erhält. Auch in seiner Abhandlung *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (erschienen 1801), weist Fichte gleich im ersten Satz der Vorrede das System der Wissenschaftslehre als transzendentalen Idealismus aus. (GA I, 7, 185; SW II, 323) Fichte kann als der erste Philosoph nach Kant angesehen werden, der das transzendentalphilosophische Programm in seiner Tragweite voll erfasst und an dessen Umsetzung am dezidiertesten und folgenreichsten gearbeitet hat.[8]

Die Wissenschaftslehre ist darin Transzendentalphilosophie, dass sie aus der Analyse des Bewusstseinshandelns die bewusstseinsstrukturellen Bedingungen ermittelt, die für das Handeln des Bewusstseins (Fichte unterscheidet die beiden Handlungsarten Erkennen und Wollen) konstitutiv sind. Sie schreibt der geistigen Tätigkeit keine Gesetze vor, sondern weist diese lediglich auf. So erklärt Fichte:

> „Wir sind nicht Gesetzgeber des menschlichen Geistes, sondern seine Historiographen". (GA I, 2, 147; SW 1, 77)

Die Transzendentalphilosophie, wie Fichte sie konzipiert, beschäftigt sich ausschließlich mit Bewusstseinsinhalten (Vorstellungen) und Bewusstseinsfunktionen, die erst durch philosophische Analyse nach Subjekt-Anteil und Objekt-Anteil differenziert werden können.

> *„Auf den mancherlei Ansichten dieser Trennung des subjectiven und objectiven, und hinwiederum, der Vereinigung beider, beruht der ganze Mechanismus des Bewußtseyns.*" (GA I, 5, 21; SW IV, 1)

Die Bereitstellung der Kriterien zur Differenzierung in Subjektanteile und Objektanteile und der Aufweis der Funktionen des Bewusstseins in der Konstituierung des 'Gegenstandes' ist eine der philosophischen Aufgaben, die Fichte der Wissenschaftslehre stellt. Als Unterscheidungskriterium für die Vorstellungen dient Fichte die Frage, ob sie durch Freiheit bestimmt (diese seien nicht auf einen äußeren Grund zurückführbar) oder ob sie von dem Gefühl der Notwendigkeit begleitet seien (dann handele es sich um die Erkenntnisbeziehung auf einen Gegenstand). Eine Vorstellung erhalte nicht durch Realitätsbezug den Status der Notwendigkeit,

---

4 Marek Siemek (1984) sieht den Unterschied der Transzendentalphilosophie zur gesamten vorkantischen Erkenntnistheorie darin, dass sie auf einer anderen „theoretischen Strukturebene des Denkens" (S. 20) angesiedelt sei. Um diese anders gelagerte Fragestellung der Transzendentalphilosophie auch terminologisch kenntlich zu machen, unterscheidet er die vorkantische Erkenntnistheorie als eine *epistemische* Theorie von der Transzendentalphilosophie als *epistemologischer* Theorie, die er auch nicht mehr als Erkenntnistheorie im traditionellen Sinne verstanden wissen will. Diese Differenzierung ist ermöglicht aufgrund der jeweiligen Fragestellung beider Theorierichtungen: Die epistemische Theorie fragt nach dem Verhältnis zwischen Erkenntnis und Gegenstand (S. 4), die epistemologische Theorie nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt (S. 18), wobei er Kant als ersten Vertreter einer epistemologischen Theorie ansieht.

5 Vgl. dazu auch Georg Mohr (2004, S. 326ff.).

6 Vgl. dazu u. a. Ernst Cassirer (1994, Erstes Kapitel); Dieter Henrich (1991); Manfred Frank (1997); Peter Baumanns (1990, S. 22ff.); Peter Rohs (1991, S. 27ff.).

7 Fichte hat immer wieder neu angesetzt, um sein Konzept einer Wissenschaftslehre zu realisieren und seinen Lesern zu erläutern. Zumeist sind dies die über einen Zeitraum von zwei Jahrzehnten gehaltenen Vorlesungen zur Wissenschaftslehre, die aber nicht in Druck gingen. Wenn ich im Folgenden von Wissenschaftslehre allgemein spreche, ist damit Fichtes Gesamtanliegen gemeint. Der Bezug auf jeweilige Fassungen der Wissenschaftslehre wird entsprechend spezifiziert. Bei den inhaltlichen Erörterungen des Konzepts der Wissenschaftslehre beziehe ich mich auf die *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* von 1794/95 (*GWL*).

8 Für Reinhard Lauth (1994) steht außer Frage, dass Fichte als erster *„das System* der Transzendentalphilosophie durchgeführt" hat (S. 1). Eberhard Braun (1972) weist darauf hin, dass sich erst mit der Fichteforschung im Umkreis der Herausgabe der Akademie-Ausgabe die Auffassung durchgesetzt hat, dass die Wissenschaftslehre in allen ihren verschiedenen Darstellungen Transzendentalphilosophie ist, und nicht, wie bis dahin seit Hegel in der überwiegenden Mehrheit behauptet, subjektiver Idealismus (S. 366).

sondern aufgrund der in sie eingehenden spezifischen Handlungsweise des Ich.[9] (GA I, 4, 200; SW I, 441) Eine Philosophie, die die Notwendigkeit einer Vorstellung durch Rückführung auf solche spezifischen Handlungsweisen des Ich, nicht aber auf eine Kausalwirkung durch ein 'Ding an sich', begründe, sei ein kritischer oder transzendentaler Idealismus. (Ebd.) Dessen Leistung bestehe darin, Subjekt und Objekt sowohl in ihrer Einheit aufzuweisen (als Subjekt und Objekt *für* ein Ich) als auch hinsichtlich ihrer unterschiedlichen Funktion innerhalb des Bewusstseins zu differenzieren.

> *„Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins und eben dasselbe, nur angesehen aus zwei verschiedenen Gesichtspunkten; daß* es aber aus diesen zwei verschiedenen Gesichtspunkten angesehen werden muß, liegt in der *erkennbaren und darzustellenden* Natur der Vernunft, ist sonach *nothwendig*, und ist *einzusehen*, als nothwendig. Die Wissenschaftslehre giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, das doch nur Eins ist, unterscheiden, und hinterher doch urteilen müsse, daß beide, den Charakter der Freiheit, den die/ Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als solches hat, abgerechnet, völlig gleich sind." (GA I, 3, 252f.; SW II, 441)

Alles Handeln des Ich muss aus dem Ich selbst erklärt werden können. Dieses transzendental verstandene Ich ist für Fichte das unbezweifelbare, weil in jeder Bewusstseinsleistung vorauszusetzende, („Man kann vom Ich nicht abstrahiren", GA I, 4, 253; SW I, 500), schlechthin gewisse Prinzip. Das absolute Ich bildet für ihn den Ausgangspunkt, an den die gesamte Argumentation der *GWL* gehängt wird. Die Wissenschaftslehre, die nicht auf einzelne Handlungen des Geistes, sondern auf die Erforschung der geistigen „Handlungsart überhaupt" (GA I, 2, 141; SW I, 71) gerichtet ist, erweist das Wesen des Handelns als eine „freie Handlung", und diese ist der eigentliche Gegenstand der Wissenschaftslehre. (GA I, 2, 142; SW I, 72)

> „Die W.-L. ist Transscendental-Philosophie, so wie die Kantische, darin also ihr ganz ähnlich, daß sie nicht in das *Ding*, wie bisher, noch in das *subjektive* Wissen, was eigentlich nicht möglich [...], sondern in die Einheit beider das Absolute setzt." (GA II, 8, 14; SW X, 96)

Für Fichte stellen sich mit dem Problem der Bestimmung des Wissens als Einheit von Subjekt und Objekt folgende philosophischen Aufgaben:

- Es ist zu klären, wie Bewusstseinsinhalte nach Subjekt und Objekt unterschieden werden können.
- Es muss theoretisch vorgeführt werden, wie die Synthese von Subjekt und Objekt, Vorstellung und Gegenstand, zu denken ist. Die ganze *GWL* kann als Explikation des Vollzugs dieser Synthesis gelesen werden, in deren einzelnen

[9] Vgl. hierzu auch Kap. 1.5.1.

Stufen nicht nur die Kategorien, sondern auch die verschiedenen Erkenntnisvermögen deduziert werden.

- Es ist zu zeigen, „wie es möglich sey aus sich selbst, sein[em] Bewußtseyn und der Erfahrung herauszugehen, u. etwas seinen Vorstellungen entsprechendes anzunehmen" (GA IV, 2, 22). Dabei ist zu klären, wie das Ich einerseits als abhängig von einem äußeren 'Anstoß' zu denken ist, andererseits die Möglichkeit dieses Anstoßes im Streben des Ich selbst zu begründen.[10]
- Um die Gegenstandskonstitution (Erfahrung) transzendentalphilosophisch zu erklären, ist das Hauptaugenmerk auf die Konstitutionsleistung des Ichs selbst zu richten. Für Fichte verbindet sich das philosophische Interesse am Aufweis der Identität von Subjekt und Objekt mit dem Interesse an der Analyse der Ichheit selbst. Das 'Ich' ist die Einheit von Subjekt und Objekt, Vorstellung und Gegenstand.

> *„Ich ist dasjenige, was nicht Subject sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object sein kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.*" (GA I, 3, 253; SW II, 442)

Fichtes Transzendentalphilosophie zielt auf die Frage nach dieser Koinzidenz von Subjekt und Objekt im Ich und ist in Fichtes Selbstverständnis die einzige Philosophie, die diese Frage „auf einmal für immer beantwortet" (ebd.). Sie beansprucht damit, wahrhaft *kritischer* Idealismus zu sein. Die Analyse dieser differentiellen Einheit von Subjekt und Objekt ist gleichbedeutend mit der Analyse der Ichheit: Das Ich *ist* die Identität von Subjekt und Objekt. Philosophisch gesehen kann diese Verbindung in ihre Bestandteile aufgelöst und von dem einen oder anderen abstrahiert werden. Dies führt dann zu Hypostasen und dogmatisch-philosophischen Systemen, dem Ding an sich (Dogmatismus) bzw. der Intelligenz an sich (transzendenter Idealismus) (vgl. GA I, 4, 188; SW I, 425f.). Gegen beide Typen von Philosophie polemisiert Fichte.[11] Transzendentalphilosophie ist weder Dogmatismus (Realismus) noch abstrakter, transzendenter Idealismus, sondern eine Philosophie, die von der Einheit von Vorstellung und Gegenstand ausgeht.

> „Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so daß man nicht das mindeste weiter hinzu zusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, daß sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind." (GA I, 3, 253; SW II, 442)

Und auch in der *Wissenschaftslehre* 1804 sieht Fichte in dieser Einheit „den wahren Ort des Princips der einzig möglichen Philosophie" (GA II, 8, 14; SW X, 96).

[10] Vgl. hierzu Kap. 1.5. und 1.7.

[11] Fichtes Polemiken gegen die verschiedenen Arten von unkritischem Idealismus und von Realismus hat Ingeborg Schüßler in ihrer Dissertation (1969) ausführlich erörtert.

Dieses Prinzip wird von ihm 'Ichheit' oder 'absolutes Ich' genannt. Die Wissenschaftslehre ist dadurch eine transzendentale Wissenschaft, dass sie „nicht über das Ich hinausgehen kann, noch soll" (GA I, 2, 385; SW I, 247), dass demnach auch die Realität eines Nicht-Ich nur aufzufassen ist „*für* das Ich" (ebd.). Die Wissenschaftslehre ist *transzendentaler* Idealismus, heißt:

> „Sie erklärt allerdings alles Be/wußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn vorhandnen; aber sie vergißt nicht, daß sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eignen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflektirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, inso fern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll." (GA I, 2, 411f.; SW I, 280)



Hinter dieses Ich kann nicht zurückgegangen werden, weder in Richtung auf ein Ding an sich (Dogmatismus), noch in Richtung auf ein Ich an sich (transzendenter Idealismus). Es ist Angelpunkt der Fichteschen Philosophie. Das 'Ich' ist jedoch kein empirisch beweisbarer Sachverhalt, sondern fungiert als ein Postulat, eine Grundannahme, ein philosophischer Grundentscheid. Dieses im ersten Grundsatz der *GWL* gefasste Prinzip ist, wie Fichte betont, nur „eine bloße Formel" (GA I, 3, 254; SW II, 442) bzw. eine „Regel, ein reines Ich zu denken" (GA I, 2, 383; SW I, 245). Es wird als eine logische, formale, bewusstseinsstrukturelle Bedingung verstanden, um überhaupt die Aktivität des Bewusstseins erklären zu können.

Fichte hebt damit die Grundannahme des transzendentalen Idealismus hervor, dass jede Bewusstseinsleistung auf einem Handeln des Ich beruht und deshalb von diesem Handeln nicht zu abstrahieren ist. (GA I, 4, 216; SW I, 462) Sein Programm ist es, „die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen" (GA I, 4, 225; SW I, 473), oder wie es im folgenden Zitat heißt, auf die Vernunft:

> „Ueberhaupt, welches ist denn der Inhalt der WissenschaftsLehre in zwei Worten? Dieser: die Vernunft ist absolut selbstständig; sie ist nur für sich; aber für sie ist auch nur sie. Alles sonach, was sie ist, muß in ihr selbst begründet seyn, und nur aus ihr selbst, nicht aber aus etwas außer ihr erklärt werden, zu welchem, außer ihr, sie nicht gelangen könnte, ohne sich selbst aufzugeben. Kurz: die WissenschaftsLehre ist transscendentaler Idealismus." (GA I, 4, 227; SW I, 474)

Dieser synonym mit dem Ichbegriff verwendete Begriff der Vernunft verbindet theoretisches und praktisches Ich. Beide sind dasselbe Ich, nur unterschieden nach ihren jeweiligen Funktionen. Dies heißt aber, dass die Sicherung der Freiheit des praktischen Ich gebunden ist an die Sicherung der Freiheit des theoretischen Ich. Erst wenn in der Analyse der Gegenstandskonstitution nachgewiesen werden kann, dass hier ein freies Ich als konstituierende Instanz zugrunde liegt, kann auch das praktische Ich als freies Ich angenommen werden, und umgekehrt;

> „und so zeigt sich der transscendentale Idealismus zugleich als die einzige pflichtmäßige Denkart in der Philosophie, als diejenige Denkart, wo die Speculation und das SittenGesetz sich innigst vereinigen. Ich *soll* in meinem Denken vom reinen Ich/ ausgehen, und dasselbe absolut selbstthätig denken, nicht als bestimmt durch die Dinge, sondern als die Dinge bestimmend". (GA I, 4, 219f.; SW I, 467)

Fichtes Intention der Wissenschaftslehre erschöpft sich also nicht darin, ein philosophisches Wissen vom Zustandekommen von Wissen überhaupt, ein Wissen vom Wissen, eine Reflexion der Reflexion, zu geben. Mit der Fundierung dieses Ansatzes im selbsttätigen, freien, wesensmäßig unbestimmten Ich unternimmt Fichte nicht nur die Begründung von Philosophie als Wissenschaft und eine philosophische Grundlegung alles Wissens, sondern vor allem eine Begründung des Menschen als einem freien, das heißt vernunftbestimmten und in seinem Handeln sich realisierenden Wesen überhaupt.[12]

Fichte hat seine Wissenschaftslehre und die diese tragende Konzeption des Ich als Klärung des Sinns der Transzendentalphilosophie und als deren Vollendung angesehen. Er teilt das Schicksal Kants, von seinen Zeitgenossen ebenfalls größtenteils nicht verstanden worden zu sein. Rückblickend auf den Werdegang der Philosophie seit Kant beginnt Fichte seine *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* (gehalten in Berlin 1813) mit den Worten:

> „Die Lehre, in welche ich hiermit eine Einleitung eröffne, und welche *Kant* in den Kritiken, ich nach ihm unter dem Namen der Wissenschaftslehre vorgetragen habe, ist seit den 3 Jahrzehnten ihrer Erscheinung so gut als gar nicht verstanden worden. *Folgen* aus den dunkel gefaßten Prämissen, und überhaupt ein kühnerer, kräftigerer Geist sind wohl hervorgetreten: aber Verständniß, Besitz, Handhabung des *Grundprincips* gar *nicht*." (SW IX, 3)

Zeitlebens bestätigt Fichte seine grundsätzliche Übereinstimmung mit Kant. In der *Wissenschaftslehre* von 1804 würdigt Fichte in Kant den „Stifter der *Transscendental-Philosophie*" (GA II, 8, 14; SW X, 96) und auch in der letzten Fassung von 1813 stellt er sich in eine Reihe mit Kant (SW IX, 3). Und schon in derjenigen Schrift, in der Fichte erstmals sein Programm der Wissenschaftslehre präsentiert,

---

[12] Peter Baumanns (1990) resümiert Fichtes philosophischen Beitrag folgendermaßen: „Fichtes ursprüngliche Problemstellung zielt auf die Denkbarkeit und Wahrheit der Freiheit. Er selbst hat erklärt, sein System sei von Anfang bis Ende eine Analyse des Begriffs der Freiheit (GA III, 4, 182). Das Erkennen/ und Handeln als Manifestation endlicher menschlicher Freiheit zu erweisen und diese Freiheit mit dem Sein und Absoluten zu vermitteln, ist sein Bemühen durch die zwei Jahrzehnte seiner philosophischen Produktion hindurch gewesen. Ihm als ersten gelingt eine explizite Ausdehnung der Kantischen 'transzendental-philosophischen' Fragestellung nach den innervernünftigen 'Bedingungen der Möglichkeit' von Vernunftleistungen auf das Problem des Handelns" (S. 20f.). Im Zusammenhang mit der Idee freien, autonomen Handelns interpretiert Baumanns (1972) die *GWL* und die darauf aufbauenden systematischen Werke (*Naturrecht, Sittenlehre)* vom Primat der praktischen Bestimmung des Menschen her, „als Erforschung der Möglichkeitsbedingungen vernünftiger Praktizität" (S. 29). „Die Wissenschaftslehre wurde entworfen, um die praktische Natur des Menschen oder das Sittengesetz, seine Erkenntnis und Möglichkeit seiner Erfüllung, zu deduzieren." (S. 33) Von dieser Perspektive her fasst Baumanns die *GWL* als „ethische Anthropologie" (S. 29).

Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (1794), beginnt er mit einer Eloge auf Kant:

> „Der Verfasser ist bis jetzt innig überzeugt, daß kein menschlicher Verstand weiter, als bis zu der Grenze vordringen könne, an der KANT, besonders in seiner Kritik der Urtheilskraft, gestanden, die er uns aber nie bestimmt, und als die letzte Grenze des endlichen Wissens angegeben hat. Er weiß es, daß er nie etwas wird sagen können, worauf nicht schon *Kant* unmittelbar oder mittelbar, deutlicher oder dunkler gedeutet habe." (GA I, 2, 110; SW I, 30)

Dass Fichte die Urteilskraft als entscheidendes philosophisches Vermögen herausstellt, weist auf das genuine Ziel seines Denkansatzes hin, theoretische und praktische Philosophie als Einheit zu begreifen. Ebenso hat Kant die Urteilskraft eingeführt als das vereinigende Vermögen zwischen Verstand (Erkennen) und Vernunft (Moralität), „als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntnisvermögen und dem Begehrungsvermögen" (KU, A V). Fichte verlangt von diesem Einheitsgesichtspunkt unter systemstrukturellem Aspekt, dass die Ableitung sowohl der Prinzipien der theoretischen als auch der praktischen Philosophie aus einem gemeinsamen Grundprinzip (Grundsatz) möglich ist.

1.2. Wissenschaftslehre als philosophisches System (Grundsatzphilosophie)

Nach Kants Ankündigung, der Metaphysik „den sicheren Gang einer Wissenschaft" (KrV, B XVIIIf.) weisen zu können, entflammt eine Diskussion um die Gestalt der Transzendentalphilosophie als Wissenschaft, die vor allem verbunden ist mit dem Namen Reinholds. Nach Auffassung Reinholds kann Philosophie nur dadurch in den Rang einer Wissenschaft erhoben werden, dass sie auf einem ersten, fundierenden, selbst aber nicht mehr herleitbaren Grundsatz beruht. Die massive Kritik an Reinholds Ansatz führt dazu, dass dieser als nicht haltbar angesehen und dass das in der Frage nach einem ersten Grundsatz manifeste Fundierungsansinnen der Philosophie ganz verabschiedet wird. Dies gilt nicht nur für Maimon, Schulze und Beck[1], sondern auch für unmittelbare Schüler Reinholds wie Niethammer, Erhard, von Herbert und Forberg.[2] Und diese Grundsatzkritik schlägt sich auch nieder in den philosophischen Entwürfen der Frühromantiker.

---

1 Vgl. hierzu Jörg-Peter Mittmann (1993, S. 43-71).

2 Dies hat z. B. Dieter Henrich belegt (1992, S. 113-121). Eine ausführliche Rekonstruktion der Kritik an Reinhold und deren Auswirkungen auf die Frühromantik hat auch Manfred Frank (1997) unternommen.

Fichte hält in der *GWL* noch an Reinholds Grundidee und dem Anspruch der Begründung der Philosophie als Wissenschaft durch eine Grundsatzfundierung fest.[3] Er kündigt die *GWL* an mit der Aussicht, „den Weg entdekt zu haben, auf welchem die Philosophie sich zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben muß" (GA I, 2, 251; SW I, 86). In seiner kurz vorher erschienenen kleinen Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794) stellt Fichte den Lesern das Anliegen und das Systemverständnis der Wissenschaftslehre vor. Die Wissenschaftslehre soll dazu dienen, der Gesamtheit des Wissens und der Wissenschaften ein letztes Fundament zu geben, das die Einheit des Wissens überhaupt garantiert. Hierfür muss sie selbst als Wissenschaft aufgewiesen werden können. Sie ist „*die Wissenschaft von der Wissenschaft überhaupt*" (GA I, 2, 117; SW I, 43). Eine Wissenschaft muss dabei mindestens zwei Bedingungen erfüllen:

1. Den Sätzen einer Wissenschaft muss Gewissheit zukommen. Dies ist nur dadurch zu erreichen, dass ein Satz den Status unbezweifelbarer Gewissheit hat und diese Gewissheit im Sinne eines Axioms dem Ganzen mitteilt. (GA I, 2, 114; SW I, 40f.)
2. Sie ist gekennzeichnet durch Systematizität, d. h. durch einen notwendigen Zusammenhang ihrer Sätze. Einzelne Sätze sind noch keine Wissenschaft. Sie werden erst zur Wissenschaft durch ihr qualifiziertes Verhältnis zu anderen Sätzen, durch ihre Stellung im Ganzen. (GA I, 2, 112; SW I, 38) Auch hierfür ist die Ableitung aus einem ersten Grundsatz notwendig.[4]

Ohne diese Verankerung in einem ersten, evidenten Grundsatz gäbe es keinen Zusammenhang des Wissens, sondern lediglich viele disparate, untereinander nicht zusammenhängende Wissenschaften (GA I, 2, 125; SW I, 53). Unser Wissen wäre kein einheitliches Gebäude, sondern

> „ein Aggregat von Kammern, aus denen keiner wir in die andere übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden. Es wäre kein Licht darin, und wir blieben bei allen unseren Reichthümern

---

3 Jörg-Peter Mittmann (1993) beschreibt Fichtes Anspruch als eine „wissenschaftlich-systematische Philosophiekonzeption", für deren Gelingen vor allem zwei Fragen zu lösen sind: „nach der Möglichkeit und Gestalt eines obersten, absolut voraussetzungslosen Prinzips alles Wissens, sowie nach einer dogmatismusfreien Vermögenskonzeption" (S. 74).

4 Daniel Breazeale (1994) erläutert den Zusammenhang von Systematik und Grundsatz folgendermaßen: „Systematic form is capable only of transferring certainty from one proposition to another systematically related on, but it is quite unable to produce any certainty on its own. Instead, the certainty in question can be supplied only by philosophy's *Grundsatz*, or starting point. All the other propositions within the system must be derived from this first principle and obtain their certainty thereby" (S. 44).

> arm, weil wir dieselben nie überschlagen, nie als ein Ganzes betrachten, und nie wissen könnten, was wir eigentlich besässen" (ebd.).

So kann Fichte sagen: „Jede Wissenschaft muß einen Grundsatz haben" (GA I, 2, 115; SW I, 41). Auch die Philosophie muss demnach, insofern sie Wissenschaft sein soll, auf einem Grundsatz beruhen. Die Spezifik der Philosophie in Form der Wissenschaftslehre nun besteht nach Fichte darin, dass ihr Grundsatz ein *un*bedingter und insofern absoluter Grundsatz sein muss, der auf keine weiteren Bedingungen mehr zurückführbar ist, denn er soll alle anderen Grundsätze fundieren können. Die Wissenschaftslehre hat dabei hinsichtlich der Systemfunktion zwei Aufgaben: Sie begründet erstens die *Möglichkeit* der Grundsätze überhaupt für jede Wissenschaft und zweitens die *systematische Form* jeder möglichen Wissenschaft. (GA I, 2, 120; SW I, 47)

a) Formale Herleitung der drei Grundsätze

Fichte leitet, formal gesehen, die Möglichkeit dreier Grundsätze aus den verschiedenen Kombinationsmöglichkeiten der Grundbestandteile Materie und Form her.[5] Der erste Grundsatz ist schlechthin unbedingt, der zweite Grundsatz seiner Materie nach bedingt, aber seiner Form nach unbedingt, der dritte Grundsatz ist seiner Form nach bedingt, seiner Materie nach aber unbedingt.

Durch den absolut ersten Grundsatz des Wissens soll „allem Gehalte des Wissens seine Form bestimmt werden" (GA I, 2, 124; SW I, 52) können. Der Gehalt dieses ersten Grundsatzes wäre derjenige,

> „der allen möglichen Gehalt in sich enthielte, selbst aber in keinem andern enthalten wäre. Es wäre der Gehalt schlechthin, der absolute Gehalt" (ebd.).

Fichte geht es im ersten Grundsatz nicht um eine letzte metaphysische oder wahre empirische Aussage über das Sein oder die Welt. Der erste Grundsatz soll vielmehr die transzendentale Ermöglichungsbedingung jedes Wissens zum Ausdruck bringen. Dieses erste Absolutum ist für Fichte das Faktum des freien Handelns (Bewusstseinstätigkeit) schlechthin: „Das Ich setzt sich selbst." Der erste Grundsatz (der alle übrigen begründet) gibt die Grundorientierung überhaupt, er hat das absolute Ich zum Inhalt und impliziert die Prämisse der Freiheit und Selbsttätigkeit. Nur in diesem Grundsatz ist durch die Form zugleich der Gehalt gesetzt. Die Form (das Ich) ist gesetzt, weil es durch sich selbst gesetzt ist. Das Ich ist je schon vorauszusetzen als handelnd, und es ist zugleich sein eigener Gegenstand.

Der zweite Grundsatz setzt den ersten Grundsatz voraus. Seine Form ist unbedingt: Es ist das Gegensetzen, das nicht aus dem Setzen ableitbar ist. Die Materie

[5] Hier sollen die Grundsätze zunächst nur formal eingeführt werden. Ihre nähere inhaltliche Erläuterung ist den folgenden Kapiteln (1.3. bis 1.7.) vorbehalten.

hingegen ist bedingt, sie lässt sich aus dem Gegensetzen und dem ersten Grundsatz ermitteln. Die Materie ergibt sich aus dem Gegensetzen gegen das Ich, ist also etwas, das nicht Ich ist, also das Nicht-Ich. Der zweite Grundsatz führt formal die Tätigkeit des Gegensetzens (GA I, 2, 265; SW I, 102), material den Gegenstand (Nicht-Ich) ein.

Der dritte Grundsatz setzt die beiden vorhergehenden Grundsätze voraus. Er ist seiner Form nach bedingt, seiner Materie nach aber unbedingt, denn

> „die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung/ derselben. Die leztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft." (GA I, 2, 268; SW I, 105f.)

Der dritte Grundsatz gibt Auskunft, wie alles konkrete Handeln als objektbezogener Prozess in transzendentaler Denkart erklärbar ist, indem er das Verbinden Entgegengesetzter (von Ich und Nicht-Ich) als Vollzugsform dieses Handelns angibt.

Die drei Grundsätze fassen den prozesshaften, auf der Setzung und Auflösung von Widersprüchen beruhenden, Charakter der geistigen Tätigkeit des Menschen.[6] Diese Tätigkeit kommt nicht ans Ende, sondern hat in der produktiven Tätigkeit der Einbildungskraft ein unerschöpfliches Movens, das die Tätigkeit ins Unendliche offenhält. Das *System* enthält die formalen Strukturbedingungen (Kategorien), mittels derer der Mensch diese Tätigkeit begrifflich zu strukturieren und zu verstehen versucht.

Alle drei Grundsätze zusammen machen das synthetische Verfahren überhaupt erst möglich. Aus der Grundsynthesis (von Ich und Nicht-Ich) „muß alles sich entwickeln lassen, was in das Gebiet der Wissenschaftslehre gehören soll" (GA I, 2, 283; SW I, 123). Aus den drei Grundsätzen will Fichte also die gesamte Philosophie herleiten. Sie bilden das methodologische Grundgerüst der gesamten

[6] Der philosophische Sinn dieser drei Grundsätze wird mit unterschiedlichen Nuancierungen interpretiert. Hierfür zwei Beispiele mit ganz unterschiedlicher Problemfixierung: Nach Peter Baumanns (1972) bringen die drei Grundsätze in ihrer Einheit die Spezifik des Menschen als endliches Vernunftwesen zum Ausdruck: Der 1. Grundsatz „formuliert den Anteil der menschlichen Ver/nunft an der Unendlichkeit, oder vielmehr den Anteil der Unendlichkeit an der menschlichen Vernunft" (S. 48f.). Der zweite Grundsatz „gibt die Zugehörigkeit des Menschen zum Endlichen wieder. In solcher Zugehörigkeit wird die Vernunft theoretisch und praktisch." (S. 49) Der dritte Grundsatz „soll die *Einheit* von Unendlichkeit und Endlichkeit, das Eigentümliche der menschlich-endlichen Vernunft zum Ausdruck bringen" (S. 50). Günter Meckenstock (1997) gibt folgende Beschreibung der drei Grundsätze: „Aus dem ersten Grundsatz sieht Fichte sich befugt, ein System anzunehmen. Im ersten Grundsatz formuliert Fichte die Evidenzbasis seines Systems, im zweiten Grundsatz die zu lösende Aufgabe und im dritten Grundsatz den Lösungsweg" (S. 74).

GWL. Er stellt damit drei Prämissen bzw. Axiome auf:

1. die Selbstsetzung des Ich, d. h. Freiheit, Selbsttätigkeit, Selbstbestimmung sowie Ich-Identität,
2. den notwendigen Gegenstandsbezug (Nicht-Ich),
3. die Konstituierung des konkreten Bewusstseinshandelns (Erkennen, Wollen) durch die notwendige Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich (Subjekt und Objekt).[7]

Den drei Grundsätzen entsprechen die drei Vernunfthandlungen 1. des Selbstsetzens (Thesis), 2. des Entgegensetzens (Antithesis) und 3. des Teilbarsetzens und Verbindens Entgegengesetzter (Synthesis).[8] Dabei legt Fichte Wert darauf, dass keine dieser Handlungen möglich ist ohne die jeweils anderen. Synthesis ist nicht möglich ohne Antithesis und umgekehrt. Beide sind nicht möglich ohne Thesis.

> „Die *Form* des Systems gründet sich auf die höchste Synthesis; *daß* überhaupt ein System seyn solle, auf die absolute Thesis." (GA I, 2, 276; SW I, 115)

Der erste Grundsatz hat eine doppelte Funktion: eine methodische und eine normative. In methodischer Hinsicht sichert er den Anspruch eines geschlossenen, widerspruchsfreien, streng deduktiven Systems. In der *Begriffsschrift* hat Fichte die Vollständigkeit des Systems an das Merkmal der Kreisform gebunden, was bedeuten soll, „daß der Grundsatz selbst, von welchem wir ausgegangen wären, das letzte Resultat sey" (GA I, 2, 131; SW I, 59).

> „Ein Grundsatz ist erschöpft, wenn ein vollständiges System auf demselben aufgebaut ist, d. i., wenn der Grundsatz nothwendig auf *alle* aufgestellten Sätze führt, und *alle* aufgestellten Sätze nothwendig wieder auf ihn zurückführen." (GA I, 2, 130; SW I, 58)

Die *GWL* beginnt beim (absoluten) Ich als synthesisermöglichendem Prinzip überhaupt und endet beim (praktischen) Ich als Ideal einer hergestellten Synthesis von Subjekt und Objekt. Die drei Grundsätze bringen dies zum Ausdruck. 'Thesis' setzt das absolute Ich. 'Antithesis' setzt Ich und Nicht-Ich als Entgegengesetzte. 'Synthesis' hebt die Antithesis zur Einheit auf, indem sie Ich und Nicht-Ich als Leistungen des Ich aufweist. Eine für das Verständnis des Aufbaus der *GWL* wichtige Bemerkung findet sich in der *Wissenschaftslehre nova methodo*. Dort erklärt Fichte den Unterschied der Darstellungen beider Fassungen der Wissenschaftslehre. In der *Wissenschaftslehre nova methodo* gehe der Gang vom innersten Glied der Synthesis (Ich als Einheit von Idealem und Realem) fort zu den äußeren. In der *GWL* hingegen werde von den äußeren Gliedern ausgegangen, um den Mittelpunkt, das Synthetische, zu finden. (GA IV, 2, 190) Nun hat aber Fichte die *GWL* mit der Aufstellung des ersten, obersten Grundsatzes begonnen. Seine Äußerung lässt sich so deuten, dass die Behandlung der Synthese von Subjektivem und Objektivem erst mit der Explikation des dritten Grundsatzes einsetzt. Der Mittelpunkt der Synthese als Ziel der Untersuchung wäre dann das praktische Ich. Und von diesem geht dann in der Tat die Darstellung in der *Wissenschaftslehre nova methodo* aus.[9]

Die zweite Funktion des Grundsatzes ist normativ-inhaltlich bestimmt und basiert auf dem Grundaxiom vom Menschen als freiem und selbsttätigem Vernunftwesen. Die Grundorientierung der Wissenschaftslehre an der Idee der Freiheit betont Fichte in seiner *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* ausdrücklich: Die Notwendigkeit, die die Wissenschaftslehre beanspruche, sei durch Freiheit bedingt und lasse sich nur bei einer freien Handlung nachweisen (GA I, 4, 204; SW I, 445). Stellt man sich auf diese Position der freien Selbstbestimmung, hat der erste Grundsatz höchste Evidenz.[10] Es ist diese autonome Selbsttätigkeit des Ich, die Fichte zum Anker des Systems macht. Sein Systemmodell ist jedoch nicht durch ein starres methodologisches Korsett „more geometrico" geprägt. Vielmehr grenzt Fichte sein Philosophieverständnis seit der *Begriffsschrift* deutlich von den mathematischen und formallogischen Methoden ab.[11] 'System' soll nicht heißen, dass

[7] Karen Gloy (1990) hebt die Produktionsseite des Ich hervor, die in Fichtes Begriff des 'Setzens' zum Ausdruck komme: „Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann explizieren die ersten drei Grundsätze der/ *Grundlage* von 1794 lediglich das, was in der Selbstsetzung des Ich angelegt ist: der erste die Hervorbringung des Daseins des Ich, der zweite, da das Dasein als bestimmtes nur in Abgrenzung von anderem, vom Nicht-Ich, erzeugt werden kann, die Hervorbringung des Nicht-Ich und der dritte die vollständige und definitive Bestimmung des Ich als Synthese aus Ich und Nicht-Ich. Die Grundsätze stellen so die Explikation der Selbstproduktion des Ich dar" (S. 56f.).

[8] Vgl. auch die Darstellung von Wolfgang Janke (1970). Er sieht in den drei Grundsätzen eine „transzendentale Axiomatik" formuliert, durch die als unbedingt gegeben anzusehen sind: „die Selbstbestimmung der Vernunft, die Form der Entgegensetzung und die materiale Schranke der Teilbarkeit" (S. 103). Damit ist das selbstgewisse Ich eine Dreiheit von Thesis, Antithesis, und Synthesis. „Das Wesen des Ich, das Geschehnis der Reflexion, ist dialektisch" (ebd.).

[9] Vgl. dazu auch das Notabene unmittelbar nach dem Titel der Nachschrift (GA IV, 2, 17).

[10] Wolfgang Janke (1970) schreibt hierzu: „Die freie Position der absoluten Selbstbestimmung ist nicht die alleinige Voraussetzung des Systems, aber die zuhöchst gewisse. Sie enthält das System nicht in sich, aber sie gibt ihm Halt" (S. 94).

[11] Jürgen Stahl (1997) weist in seiner Untersuchung der *Begriffsschrift* darauf hin, dass Fichte das Wesen der philosophischen Reflexion nicht in formallogischen Strukturen sehe und den Konstruktionsbegriff über die Mathematik hinaus erweitere. Konstruktion sei für Fichte „eine universelle Fähigkeit des menschlichen Verstandes zur Begriffsbildung" (S. 112). „Gerade im Konstruktionsbegriff manifestiert sich der entwerfende, tätige Charakter des Subjektes im Herausarbeiten der theoretisch-begrifflichen Fassung des Wesens eines Gegenstandes" (ebd.).

hier das philosophische Wissen systematisch geordnet zusammengetragen worden wäre, sondern dass die Wissenschaftslehre *alles* Wissen formal (nicht inhaltlich) erklären könne.

Die Konsistenz des Systems ist für Fichte dann gegeben, wenn die Widersprüche, auf die die Analyse jeweils stößt, in einer neuen Synthesis überwunden werden können. Damit stellt sich die Frage, ob dieser Prozess in eine höchste, letzte Synthesis mündet. Fichte zeigt, dass diese höchste Synthesis zwar das Ziel ist, das das Ich zu erreichen strebt, dass es aber nie eingeholt werden kann, weil die permanente Tätigkeit stets neue Synthesisaufgaben mit sich bringt. So wird sich im Verlaufe der Entwicklung der *GWL* erweisen, dass das absolute Ich (erster Grundsatz) lediglich eine „Idee des Ich" darstellt, die allem Tun zugrunde zu legen ist, die aber letztlich „für unser Bewusstseyn unerreichbar ist" (GA I, 2, 409; SW I, 277). Damit ist auch die höchste Synthesis nur eine ins Unendliche weisende „Idee der höchsten Einheit" (GA I, 2, 361; SW I, 217).[12]

b) Grundsätze und formale Logik

Die drei logischen Grundsätze (der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes) werden aus den drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre abgeleitet und nicht umgekehrt: „die Wissenschaftslehre wird nicht durch die Logik, aber die Logik wird durch die Wissenschaftslehre bedingt und bestimmt" (GA I, 2, 138; SW I, 68). Dies erläutert Fichte in der *Begriffsschrift*, §. 6. *Wie verhält sich die allgemeine Wissenschaftslehre insbesondre zur Logik?* (GA I, 2, 137ff.; SW I 66ff.)

In der *GWL* behandelt Fichte dann in der Herleitung der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre auch deren Fundierungsfunktion für die drei logischen Grundsätze. Dem ersten Grundsatz entspricht der logische Satz der Identität (A = A), dem zweiten Grundsatz der logische Satz des Widerspruchs (–A nicht = A) und dem dritten Grundsatz, dem Grundsatz der Teilbarkeit, der logische Satz des Grundes („A zum Theil = –A und umgekehrt"; GA I, 2, 272; SW I, 111). Dem Satz vom Grund gibt Fichte eine eigenwillige Deutung. Traditionell bedeutet er, dass jedes Ding eine Ursache hat. Fichte jedoch bestimmt Grund als Unterscheidungsgrund von Merkmalen. Dies sei die Form jedes logischen Urteils, in dem eine Beziehung (Vergleich) zwischen Gegenständen erfolge, wobei Gemeinsamkeiten bzw. Unterschiede der Merkmale der Gegenstände die Identifizierung der Gegenstände ermöglichten. Diese Merkmale bildeten den *Beziehungs-* bzw. *Unterscheidungs*-Grund (GA I, 2, 272; SW I, 111). Die Bestimmung von Merkmalen sei nun durch den dritten Grundsatz der Wissenschaftslehre, durch den Satz der Teilbarkeit, gefasst. Teilbarkeit bedeute, Gegenstände in ihren Merkmalen bestimmen zu können. Über einen nichtteilbaren Gegenstand, wie z. B. das absolute Ich, dem nichts gleich- oder entgegengesetzt werden könne, sei kein Urteil möglich. (GA I, 2, 273; SW I, 112)

Das Verständnis dieses Zusammenhangs von transzendentalen und logischen Grundsätzen ist jedoch, wie Fichte die Leser warnt, dadurch kompliziert, dass zu unterscheiden ist zwischen den Handlungen des Geistes selbst einerseits, die in den drei Grundsätzen gefasst sind, und diese gehen aller Logik vorher; andererseits dem begrifflichen Fixieren dieser Handlungen in den Grundsätzen, wofür die Logik und Denkgesetze in Anspruch genommen werden. Die Wissenschaftslehre setzt insofern alle Regeln der Reflexion, Abstraktion und Logik voraus, „aber bloß um sich verständlich zu machen; also ohne die mindeste Folge daraus zu ziehen" (GA I, 2, 148; SW I, 79).

c) Die drei Grundsätze und die Gewinnung von Kategorien

Aus den drei Grundsätzen sind zum einen die drei logischen Sätze der Identität, des Gegensetzens und des Grundes hergeleitet worden. Zugleich aber gewinnt Fichte aus der formalen Bestimmung der jeweiligen Handlungs*arten* die ersten drei philosophischen Kategorien. Das Setzen schlechthin, in Abstraktion von allem bestimmten Handeln, führt auf die Kategorie der *Realität*.

> „Alles, worauf der Saz A = A anwendbar ist, hat, *inwiefern derselbe darauf anwendbar ist*, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesezten) gesezt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen." (GA I, 2, 261; SW I, 99)

Die Implikation des zweiten Grundsatzes ist die Handlung des Entgegensetzens. Hierbei können Materie und Form des Entgegensetzens unterschieden werden. Der Materie nach ist –A einem bestimmten A entgegengesetzt. Der Form nach ist –A überhaupt ein Gegenteil. Diesem formalen Sinn des Entgegensetzens entspricht die Kategorie der *Negation*. (GA I, 2, 267; SW I, 105)

Die dritte Kategorie gewinnt Fichte aus der Verbindung der ersten beiden Handlungsformen (Setzen, Entgegensetzen). Ihre Vereinigung geschieht durch wechselseitige Einschränkung. Diese Einschränkung, das Setzen einer Schranke,

[12] Dazu schreibt Evangelos Pitsos (1968): „Dieses Wesen der Einheit des absoluten ICH ist, was Fichte die synthetische oder organische Einheit nennt." (S. 163) „Jedoch kann der erste absolute Grundsatz von sich aus nur das Einheitsprinzip, keinesfalls aber die Teile, entfalten, deren Einheit er selber bildet. Dazu bedarf der erste Grundsatz des zweiten und dritten. [...] Die drei Grundsätze bilden zusammen ein System, dessen organischen Elemente sie sind. Keiner von den drei Grundsätzen kann allein für sich den Erklärungsgrund des Wissens darstellen" (ebd.).

bestimmt die Reichweite (Quantität) des Ich oder Nicht-Ich. Die *Bestimmung* ist die hier gewonnene Kategorie.[13] Sie ergibt sich aus der Möglichkeit der Verbindung von Realität und Negation, von Setzen und Entgegensetzen, aufgrund der „Quantitätsfähigkeit" (GA I, 2, 270; SW I, 108) von Ich und Nicht-Ich überhaupt.

> „Nemlich ein Setzen der Quantität über/haupt, sey es nun Quantität der Realität, oder der Negation, heißt Bestimmung." (GA I, 2, 282; SW I, 122f.)

Damit beansprucht Fichte, aus den drei Grundsätzen die Kategorien der Realität (aus dem Setzen), der Negation (aus dem Entgegensetzen) und der Bestimmung (aus der Quantitätsfähigkeit und Beschränkung) deduziert zu haben.



d) Wissenschaftslehre als genetische Theorie

Fichte verweist öfters auf die genetische Ausrichtung der Wissenschaftslehre. In der *GWL* umschreibt er das Genetische als „pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" (GA I, 2, 365; SW I, 222).[14] Dies sei keine Entwicklungsgeschichte des individuellen, personalen Bewusstseins, sondern der prozedurale Akt der Selbsthervorbringung im Handeln. Erst wenn gehandelt wurde, könne „pragmatisch" festgestellt werden, wie sich das Bewusstsein darin manifestiert habe.

---

[13] Kant verwendet den Terminus *Limitation*.

[14] Mit diesem Topos der pragmatischen Geschichte des Geistes hat sich Daniel Breazeale (2001) beschäftigt. Er fasst dessen Bedeutung folgendermaßen zusammen: „To summarize, Fichte's history of the human mind is 'pragmatic' in the sense that it is not a chronicle of past events nor a journalistic description of the empirical facts of consciousness; nor does it describe a series of self-constitutive acts that are supposed to occur *an sich*. A pragmatic history of the I must be artfully constructed a priori for the specific task of explaining ordinary experience as a whole. Nevertheless, such a history is also objectively true, necessary, and capable of being recognized as such by others, inasmuch as they too can act in the manner prescribed by the *Wissenschaftslehre* and thereby construct for themselves those objects of inner intuition that guarantee the 'reality' of this philosophy. And this is why Fichte insists that philosophers are merely historians of the mind and not its legislators, who would attempt to dictate, on the basis of pure thinking, how the mind 'ought' to act. The concept of philosophy as pragmatic history thus permits Fichte to steer middle course/ between purely rationalist und purely empiricist conceptions of the task and method of philosophy and to defend a conception of philosophizing as both synthetic and a priori. Understood in this way, the term 'pragmatic history' seems to be particularly well chosen to characterize the Jena *Wissenschaftslehre*, inasmuch as it calls attention to the frankly artificial and experimental character of the philosophical 'observations' reported therein, as well as to the problematic ontological status of the series of acts described by such a history" (S. 701f.).

In der *Wissenschaftslehre 1804* benutzt Fichte den Terminus 'Genesis' zur Beschreibung der 'Tathandlung' und markiert damit auch kategorial das Verständnis des absoluten Ich als eines Werdenden, sich Bildenden, Tätigen.

> „Nun hat die Wl., von dem ersten Augenblicke ihrer Entstehung an, erklärt, daß das πρῶτον ψεῦδος der bisherigen Systeme sei, von Thatsachen auszugehen, und in diese das absolute zu setzen: sie lege zu Grunde, hat sie bezeugt, eine *Thathandlung*, zu deutsch, was ich in diesen Vorträgen mit dem griechischen Worte [...] Genesis benannt habe." (GA II, 8, 203; SW X, 194)

Dass dieses genetische Philosophiemodell mit der Form der Grundsatzphilosophie in Konflikt geraten muss, hat Fichte wohl sehr bald eingesehen, immerhin spezifiziert er seinen nächsten Vorlesungsentwurf zur Wissenschaftslehre mit dem Hinweis „nova methodo".

Die Kritik an einem grundsatzbasierten philosophischen System ist von verschiedenen Seiten gegenüber der *GWL* vorgebracht worden, insbesondere auch von den Frühromantikern, die sich von dem in der Neuzeit bedeutsam gewordenen Verständnis der Philosophie als Wissenschaft und der Wissenschaft als System distanzieren. Speziell in Schlegels Auseinandersetzung mit Fichte spielt gerade die Systemkritik eine wichtige Rolle. Sie mündet dort nicht nur in das Programm einer Synthese von Philosophie und Poesie, Kunst und Wissenschaft, sondern auch in das provokante Konzept eines ironistischen und fragmentarischen Philosophierens.

1.3. Erster Grundsatz: Absolutes Ich und Tathandlung

Mit der Bestimmung des ersten Grundsatzes will Fichte über Reinholds Konzept von der „Vorstellung" als Fundament der Philosophie hinaus. Die Vorstellung bildet nach Reinhold die schlechthin unbezweifelbare 'Tatsache des Bewusstseins' und sei deshalb höchster Grundsatz.

> „Der Begriff von Vorstellung [...] ist unmittelbar aus dem Bewustseyn geschöpft, und in soferne vollkommen einfach und keiner Zergliederung fähig. Seine Quelle ist eine Thatsache, die als solche keine Erklärung zulässt, durch sich selbst einleuchtet, und eben in dieser Eigenschaft geschickt ist, das letzte angebliche Fundament alles Erklärens abzugeben". (Reinhold, 1978, S. 78)

Vom Begriff der 'Vorstellung' sei deshalb, so Reinhold, keine Definition möglich, sondern dieser könne nur durch den „Satz des Bewustseyns" indirekt zum Ausdruck gebracht werden. Dieser „Satz des Bewustseyns" bestehe in der These, „*dass die Vorstellung im Bewustseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyde bezogen werde*" (ebd.). Dabei ist für die Konzeption Reinholds wichtig, dass er ausdrücklich zwischen dem fundierenden, selbst nicht

erklärbaren Begriff der Vorstellung (der dem Bewusstsein vorhergeht) und der Vorstellung (die aus dem Bewusstsein folgt) als Beziehung von Subjekt und Objekt unterscheidet (ebd., S. 79).

Auch Fichte erklärt, dass der erste Grundsatz nicht bewiesen werden könne, sonst wäre er nicht *erster*, alles fundierender Grundsatz. Er könne nur durch Versuch gefunden werden (GA I, 2, 126; SW I, 54) und sei durch sich selbst gewiss.[1]

> „Wir haben den absolutersten, schlechthin unbedingten Grundsaz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen*, oder *bestimmen* läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsaz seyn soll." (GA I, 2, 255; SW I, 91)

Dieses Aufzusuchende, Unbedingte kann für Fichte keine 'Tatsache' des Bewusstseins sein, denn eine solche gehöre immer zum empirischen Bewusstsein, wie er gegen Reinhold geltend macht. Empirisches aber könne nicht als letztes Fundieren des Bewusstseins überhaupt fungieren, weil es immer relativ auf bestimmte Gegebenheiten und Bewusstseinsakte sei. Zugleich weist Fichte darauf hin, dass das Vorstellen, das Reinhold als oberstes Prinzip ansehe, nur für die theoretische Philosophie, nicht aber für die gesamte Philosophie gelte, wie er Reinhold im Brief vom 02. Juli 1795 schreibt. (GA III, 2, 348) Auch am Ende der *Begriffsschrift* (vgl. GA I, 2, 149; SW I, 80) ist an eine implizite Kritik an Reinhold zu denken, wenn Fichte sagt, dass zwar alle Reflexion ein Vorstellen sei, dass es aber noch andere Handlungen des menschlichen Geistes geben könne als das Vorstellen.[2]



In der *Zweiten Einleitung* kommt Fichte auf die Frage zurück, warum es bedeutsam sei, ob Philosophie von einer Tatsache (d. h. von der Empirie) ausgehe oder von einer Tathandlung, „d. i. von reiner Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das *Handeln* unmittelbar zur *That* wird" (GA I, 4, 221; SW I, 468). Mit dem Ausgang von einer Tatsache stehe man in der endlichen Welt, und von dort gebe es schwerlich „einen Weg zum Unendlichen und Uebersinnlichen" (ebd.), wozu auch das gesamte Reich der Freiheit gehöre. Gehe die Philosophie hingegen von der Tathandlung aus, „so steht sie gerade auf dem Punkte, der beide Welten verknüpft" (ebd.). Und in der *Wissenschaftslehre nova methodo* erklärt Fichte:

[1] Schon Reinhold (1791, 1978) spricht davon, dass der erste Grundsatz selbst „*unerweislich*" sei, lediglich sein Sinn könne durch Anwendung erläutert werden (S. 69).

[2] Marek Siemek (1984) beschreibt die Differenz zwischen Reinhold und Fichte wie folgt: Reinhold frage nach dem Grund der „Vorstellungen", die er als unhintergehbare Tatsache des Bewusstseins ansehe. (S. 116) Fichte hingegen frage nach der Übereinstimmung der Theorie mit der Praxis, sein Grundsatz solle ein Grundsatz der gesamten Philosophie sein. Schon in der *Aenesidemus-Rezension* vermute Fichte, dass es noch einen höheren Begriff als den der Vorstellung geben müsse. Es gehe ihm darum, die „ursprüngliche Struktur der Vernünftigkeit als Ganzen" zu erkennen und darzustellen (S. 117).

> „THATHANDLUNG ist nemlich wenn ich mein ICH innerlich handeln lasse u. demselben zusehe. THATSACHE hingegen etwas im Bewußtseyn schon Gegebenes, Gefundenes, das blos ANALYSIRT wird." (GA IV, 2, 29)

Fichte beginnt seine *GWL* im § 1 mit der Herleitung und Erklärung des „absolutersten, schlechthin unbedingten" Grundsatzes (GA I, 2, SW I, 91) der Wissenschaftslehre. Die Suche nach dem ersten Grundsatz muss hinter das empirische Bewusstsein auf dessen Bedingung zurückgehen. Dieser erste Grundsatz

> „soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewustseyns nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstseyn zum Grunde liegt, und allein es möglich macht". (GA I, 2, 255; SW I, 91)

Der Inhalt des ersten Grundsatzes soll also im Begriff der 'Tathandlung' gefasst sein; sie ist die Ermöglichungsbedingung alles Bewusstseins. Der erste Grundsatz lautet:

> „Das Ich sezt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn." (GA I, 2, 261; SW I, 98)

Die in diesem Grundsatz intendierte Fundierungsleistung für die Wissenschaftslehre sowie die Implikationen der Tathandlung des absoluten Ich sollen im Folgenden herausgearbeitet werden. Dabei wird nur kurz skizziert, nicht jedoch im Einzelnen nachvollzogen, wie Fichte diesen ersten Grundsatz einführt, vom 'A = A' über das 'Ich = Ich' zum 'Ich bin'.[3]

Fichte geht vom logischen Identitätssatz A = A als Ausgangspunkt seiner Reflexion aus, da er keines Beweises bedürftig sei, sondern jedem als gewiss erscheine. (GA I, 2, 256; SW I, 93) Diese Gewissheit sei aber nicht die Gewissheit der Existenz von A, sondern des Vollzugs einer logischen Operation. Erst durch diese logische Operation werde das A (als Subjekt und Prädikat des Satzes) gesetzt. „Wenn A. *im Ich* gesezt ist, so *ist es gesezt*; oder – so *ist* es." (GA I, 2, 257; SW I, 94) Der Vollzug dieser logischen Operation, nämlich eines Urteilens, setze aber ein urteilendes Ich voraus. Ohne dieses Ich gebe es kein A. Vorauszusetzen sei also das „*Ich bin*" (ebd.).

> „Es ist demnach Erklärungsgrund aller Thatsachen des empirischen Bewußtseyns, daß vor allem Setzen im Ich vorher das Ich selbst gesezt sey." (GA I, 2, 258; SW I, 95)

Dieses 'Ich bin' sei aber noch nicht das gesuchte absolute Ich, sondern habe bis jetzt „keine andere Gültigkeit, als die einer Thatsache" (ebd.). Von hier aus führt Fichte die Überlegung weiter auf den Gedanken, dass das Ich selbst als die Instanz anzusehen sei, die sich selbst setze.

[3] Eine Rekonstruktion der Argumentation des § 1 findet sich u. a. bei Evangelos Pitsos (1968, S. 90-120), Peter Baumanns (1974), Wilhelm Metz (1991, S. 217-230), Jürgen Stolzenberg (1994) und mit spezifischer Fragestellung bei Hisang Ryue (1997). Jörg-Peter Mittmann gibt eine ausführliche Erörterung des obersten Grundsatzes und seiner Implikationen (1993, S. 102-171).

„Das Ich *sezt sich selbst*, und es *ist*, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst". (GA I, 2, 259; SW I, 96)[4]

In diesem Selbstsetzen ist das Ich absolutes Subjekt, man könnte auch sagen: reine Subjektivität bzw. reine Tätigkeit, in Absehung von jeglichem Gegenstandsbezug. Selbstsetzen hat die doppelte Bedeutung des Genitivs als Setzen durch das Selbst und Gesetztwerden des Selbst. Das Ich ist nur, indem es setzt, und es setzt nur, indem es ist. „So wie es sich *sezt*, *ist* es; und/ so wie es *ist*, *sezt* es sich" (GA I, 2, 259f.; SW I, 97). Das absolute Selbstsetzen als Einheit von Handeln und Resultat (Tat) bezeichnet Fichte als *Tathandlung*.

Das absolute Ich, das vorausgesetzte Ich des ersten Grundsatzes, ist zunächst nicht mehr als die jeder Erkenntnishandlung zugrunde liegende Subjektivitätsvoraussetzung. Bei allem, was das *Ich* tut, ist das Ich als Handelndes immer vorausgesetzt. Die setzende Funktion des absoluten Ich bedeutet in transzendentalphilosophischer Sicht auf jeden Erkenntnisakt die prinzipielle Möglichkeit des Setzens überhaupt. Für Fichte gibt es keine höhere Evidenz als die der These, dass jede Handlung eines Subjekts Handlung genau dieses Subjekts (Ich) ist.

Das absolute Ich ist gekennzeichnet durch Identität. „Das absolute Ich ist schlechthin sich selbst gleich", in ihm ist keine Mannigfaltigkeit gegeben und deshalb „nichts zu unterscheiden". (GA I, 2, 399; SW I, 264) Eine Ungleichheit ließe sich „a priori gar nicht erweisen", sondern „nur in seiner eignen Erfahrung darthun" (GA I, 2, 400; SW I, 265). Die Erfahrungserkenntnis aber hat keinen Zugang zum absoluten Ich, sondern lediglich zum personalen Ich.[5] Das absolute, sich selbst setzende Ich oder Ich an sich ist zwar im faktischen Bewusstsein vorhanden,

---

[4] Fichte selbst hat nie definiert, was er unter „setzen" versteht. Im Brief an Reinhold vom 02. Juli 1795 schreibt er über das „ursprüngliche *Setzen* nun, und *Gegensetzen, und Theilen*", es sei „kein *Denken*, kein *Anschauen*, kein *Empfinden*, kein *Begehren*, kein *Fühlen*, u.s.f. sondern es ist die *gesammte Thätigkeit* des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtseyn nie vorkommt, die *unbegreiflich* ist" (GA III, 2, S. 344). Wilhelm Metz (1991) schlägt folgende Interpretation dieses Fichteschen Terminus vor: Die Fichte-Literatur interpretiere 'Setzen' oft mit 'bewusstem Vorstellen' bzw. 'zum Bewusstsein erheben'. Fichte verwende den Terminus aber auch als eine Handlung des Geistes, die nicht mit Bewusstsein vollzogen werde. „Dieses vorbewußte Setzen ist als ein Produzieren zu begreifen, welches die ursprünglichste Bestimmung der Einen Vernunft ist; erst wenn dieses ursprünglichste Setzen selbst wiederum gesetzt wird, hat das (letztere) Setzen die Bedeutung des Bewußtmachens" (S. 208).

[5] Um die beiden theoretischen Ebenen zu unterscheiden, auf denen das Ich bei Fichte thematisiert wird, schlägt Günter Zöller (2001) vor, einerseits vom „generischen oder Prinzipiensinn des Ich – der Ichheit", andererseits vom „Individualsinn des Ich als der durch Präsenz und Effizienz in der Sinnenwelt inhaltlich bestimmten Person" zu sprechen (S. 98).

aber kein Gegenstand der Erfahrung, sondern deren transzendentaler Grund. Es gibt somit auch nur eine indirekte (philosophische) Erkenntnis des absoluten Ich. Es wird lediglich aus dem Handeln darauf geschlossen, dass es ein handelndes Ich gibt.[6] Dieses absolute Ich hat keine bestimmbaren Eigenschaften. Es ist reines Ich, reine Tätigkeit. (GA I, 2, 293; SW I, 134) Das „Ich bin" des ersten Grundsatzes ist laut Fichte ein thetisches Urteil, „in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesezt, sondern bloß sich selbst gleich gesezt würde" (GA I, 2, 277; SW I, 116). Damit gibt es keine Basis für eine inhaltliche Aussage, für eine Beziehung zu etwas. In dem „Ich bin" wird „die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen" (ebd.).[7]

Mit dem Konzept der Tathandlung versucht Fichte, jede substantiell gedachte Bestimmung des absoluten Ich auszuschließen, z. B. im Sinne eines substrathaften Kerns des Ich. Es ist selbst nicht in seinem reinen Wesen zu erfassen, weil dieses Wesen in nichts anderem als seinem Handeln besteht. Das Konzept der 'Tathandlung' beschreibt das Ich demnach nur negativ, als ein Nichts von Bestimmtheit. So heißt es in der *Ersten Einleitung*:

> „Der Idealismus erklärt [...] die Bestimmungen des Bewußtseyns aus dem Handeln der Intelligenz. [...] Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne." (GA I, 4, 199f.; SW I, 440)

Damit ist ein Modell von Grundlegung, die hinter die Tätigkeit auf etwas Substantielles zurückgeht, unmöglich. Für diese Tätigkeit der Tathandlung gibt es kein Vorgängiges, Begründendes mehr, sondern selbstbestimmte Tätigkeit selbst ist das absolute Bestimmungsmerkmal des Menschen.[8] Tathandlung ist das Absolutum, das selbst nicht mehr aus einem anderen hergeleitet oder begründet werden kann, das aber der Erklärung aller Bewusstseinsakte zugrunde zu legen ist. Dabei grenzt Fichte jedoch einen transzendenten Idealismus, welcher die konkreten Vorstellungen aus einem vollkommen gesetzlosen Handeln der Intelligenz ableitet, von dem

---

[6] Jürgen Stolzenberg (1994) zeigt in der Rekonstruktion des § 1 der *GWL* auf, „daß der Gehalt des Satzes 'Ich bin' und sein Charakter, Ausdruck einer *nicht* im natürlichen Bewußtsein aufzuweisenden 'Tathandlung' zu sein, doch nur im Ausgang vom natürlichen Bewußtsein in den Blick gebracht werden kann" (S. 34).

[7] „Fichte schließt also jede gegenständliche Konnotation aus dem Begriff des Ich aus: Dem Ich ist keinerlei Realität, keinerlei Bestand außerhalb der Erkenntnisrelation zu eigen, es ist *absolutes Subjekt* im Sinne strikter Nicht-Objektivität" (Jörg-Peter Mittmann 1993, S. 137).

[8] So betont Peter Rohs (1991), dass der Begriff der Tätigkeit zum Grundbegriff der Fichteschen Philosophie werde, der nicht durch Rückführung auf noch Fundamentaleres analysiert werden könne (S. 69).

kritischen Idealismus ab, der sehr wohl „nothwendige Gesetze der Intelligenz“ voraussetzt, welche das Gefühl der die Vorstellungen begleitenden Notwendigkeit erklärbar machen (GA I, 4, 200; SW I, 441). Die Annahme von Notwendigkeit in ihrer Bindung an die bewusstseinsimmanenten Gesetze geht in ihrem letzten Grund zurück auf die im ersten Grundsatz implizierte Notwendigkeit.

> „*Das Ich ist für das Ich* – sezt es aber sich selbst, schlechthin, so/ wie es ist, so sezt es sich nothwendig, und ist nothwendig für das Ich. *Ich bin nur für Mich; aber für Mich bin ich nothwendig*. (indem ich sage *für Mich*, setze ich schon mein Seyn).“ (GA I, 2, 260; SW I, 97f.)

Dieses 'Für-sich-Sein' des Ich bedeutet an dieser Stelle nicht so etwas wie Selbstgewissheit im Sinne einer Selbstbeobachtung beim Selbstsetzen. Vielmehr will Fichte darauf hinaus, dass mit der Selbstsetzung 'Notwendigkeit' insofern verbunden ist, als das Selbstsetzen des Ich eine Bewusstseinsleistung ist, deren Resultat nur in diesem Bewusstsein selbst auch konstatierbar ist. Das Ich bezieht sich auf seine eigene Handlung und ist somit die einzige Instanz der Verifikation. Deshalb ist der Satz 'Ich bin' selbstverifizierend.[9] Damit gewinnt die Tathandlung die Evidenz, die den Status als ersten, unbedingten Grundsatz sichert.

Das Prinzip der Tathandlung bewahrt aber auch den Anspruch der Einheit des Systems, der Einheit menschlichen Handelns und der Identität des Ich, wie er formallogisch im A = A bzw. Ich = Ich des ersten Grundsatzes, methodologisch in der Forderung der immer weiter aufsteigenden, immer neu zu vollziehenden Synthesis zum Ausdruck kommt. Dass eine höchste Synthesis schließlich nicht möglich sei, sondern nur als Ideal des Handelns Geltung habe, zeigt Fichte am Ende der *GWL* auf.[10] Tathandlung ist dabei dennoch der letzte Erklärungsgrund dessen, was Menschsein, Ichhaftigkeit bedeutet. Das Konzept des Ich als Tathandlung charakterisiert nicht eine letzte phänomenale Bewusstseinsebene. Sie ist vielmehr ein Prinzip, ein Horizont zum Begreifen des Menschen als freiem, tätigem, autonomem Vernunftwesen.

---

[9] Vgl. dazu die Ausführungen von Jörg-Peter Mittmann (1993, S. 145-171).

[10] Über die Funktion der Tathandlung schreibt Ernst Cassirer (1994): „Diese Handlung, in der das Ich sich als frei setzt und sich damit allen bloß passiven Inhalten und Objekten des Bewußtseins als praktische Einheit des Wirkens gegenüberstellt, wird ihm zum Anknüpfungspunkt einer theoretischen Reihe reflexiver Denkakte, die, in sich unabschließbar, dennoch in dem Gesetz ihres notwendig geforderten Fortschritts als Einheit erfaßbar und begrifflich bestimmbar ist. Wir verfallen dem Dogmatismus, sobald wir versuchen, den unendlich fernen Punkt, den wir als Ziel dieser Gesamtreihe und als Ausdruck des inneren Zusammenhanges ihrer Glieder festhalten müssen, in die Endlichkeit selbst hineinzurücken“ (S. 134f.).

Im ersten Grundsatz spricht Fichte seine Überzeugung bzw. sein Anliegen aus, dass das Bewusstsein letztlich ein einheitliches funktionales Gebilde ist, dessen übergreifende Einheit (Identität) die Synthesis erst ermöglicht, das aber, blickt man auf die nächsten beiden Grundsätze, in seiner Begegnung mit dem Nicht-Ich seine eigene Identität immer neu herstellen muss.[11] Das heißt aber, dass alle Tätigkeit des Ich in einem absoluten Akt der Selbstsetzung fundiert ist, nur als Leistung eines stets nach Identität strebenden und als Identität gedachten Ich möglich ist. Was mit der Identitätsaussage inhaltlich verbunden ist, erweist sich erst im weiteren Fortgang der *Wissenschaftslehre*. Fichte wird dann zeigen:

1. dass auch die Setzung des Nicht-Ich eine Leistung des Ich ist (zweiter Grundsatz) und so die Identität gewahrt bleibt;
2. dass jede Erkenntnis in ihrem Gegenstandsbezug empirisch verfasst ist und ein empirisches Subjekt braucht, dass aber dieses empirische Subjekt seine Leistung nur vollziehen kann, weil es *zugleich* absolutes Subjekt ist, weil es zu Spontaneität in der Lage ist und damit Synthesis zu vollziehen vermag.

Damit knüpft Fichte an Kant an. Für Kant ist Erkenntnis die Vereinigung des Mannigfaltigen der Anschauung unter einem Begriff. Vereinigung aber beruht auf der transzendentalen Apperzeption. So kann Kant als 'obersten Grundsatz' der Erkenntnis (als Beziehung des Verstandes auf das Mannigfaltige der Anschauung) formulieren, „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe“ (KrV, B 136). Dieser Grundsatz gilt für „alle mannigfaltige Vorstellungen der Anschauung [...], so fern sie in einem Bewußtsein müssen verbun/den werden können; denn ohne das kann nichts dadurch gedacht oder erkannt werden“ (KrV, B 136f.).

Dieser Kantische Grundsatz von der Apperzeption als dem transzendentalen Ermöglichungsgrund von Synthesis wird von Fichte im ersten Grundsatz reformuliert. Er fasst nicht nur die Selbstidentität des absoluten Ich, sondern zugleich die Funktion, Synthesis zu bewirken und alle Vorstellungen in einem einheitlichen Weltbild zusammenzuführen, d. h. die Gegensätze, die sich in der Analyse des Erkenntnisprozesses (zwischen Subjekt und Objekt, Selbstbestimmen und Bestimmtwerden etc.) zeigen, in immer neuen Synthesen zu vermitteln.

Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist begründungslogisch der Ausgangspunkt der Deduktion, es ist aber im konkreten Handeln das Ich, das sich im steten Prozess der Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich zugleich erst konstituiert. Das absolute Ich ist Ausgangspunkt und Resultat zugleich. In der *Zweiten*

---

[11] Vgl. auch Wolfgang Janke (1970): „Die unendliche, den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, Theorie und Praxis aufzuhebende Einheit ist in der Wissenschaftslehre nicht als Gegebenes, sondern als Aufgegebenes thematisch“ (S. 77).

Einleitung gibt Fichte einen Hinweis darauf, wie dieses Paradox zu lösen ist. Er verweist darauf, dass die beiden Reflexionsreihen (empirische Reflexion als Reflexion erster Stufe des natürlichen Bewusstseins und philosophische Reflexion als Reflexion zweiter Stufe), aus denen Fichte die Wissenschaftslehre konstruiert, methodologisch auseinandergehalten werden müssen.

Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist eine Konstruktion des Philosophen, der auf eine transzendentalphilosophische Erklärung des Bewusstseins abzielt. Das natürliche Bewusstsein, das selbst eine Entwicklung bis zur Einsicht in die eigene Ich-Verfassung durchläuft, gelangt bis zur „Idee des Ich" (GA I, 2, 409; SW I, 277), d. h. bis zur Auffassung von sich als frei tätigem Vernunftwesen. Die Tragweite des Konzepts des absoluten Ich für die gesamte *GWL* lässt sich also erst ermessen, nachdem der Durchgang durch die Fichtesche Argumentation erfolgt ist. Erst am Ende der in der *GWL* vorgeführten Deduktion, bei der dort erreichten „Idee des Ich", wird sich erschließen lassen, was im Anfang des ersten Grundsatzes impliziert ist.[12]

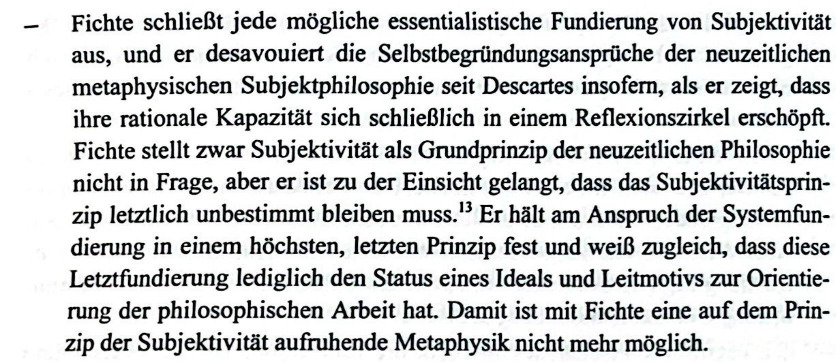


Die Identität ist also eine im Vollzug der Synthesis immer auch erst herzustellende und erscheint so als eine praktische Aufgabe. Die Selbstsetzungsfigur der *GWL* ist vor allem eine ethische Forderung. Diese besteht darin, der Tätigkeit die Regeln und Orientierungen selbst vorzugeben, jeden Umgang mit einem Gegenstand (Synthesis von Ich und Nicht-Ich) letztlich als einen Selbstsetzungsakt des Ich, d. h. als eigenständige Leistung dieses Ich, zu verstehen. Mit dem ersten Grundsatz behauptet Fichte das Wesen des Menschen in seiner Freiheit und seiner selbstbestimmten Tätigkeit. Dies macht den Menschen als Vernunftwesen aus.

> „Darin besteht nun das Wesen der *kritischen* Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie Wissenschaftslehre." (GA I, 2, 279; SW I, 119).

Zusammenfassend seien einige wichtige Aspekte von Fichtes Konzept der Tathandlung hervorgehoben:

[12] Ernst Cassirer (1994) verweist darauf, dass Identität als Forderung an jeden konkreten Bewusstseinsakt nicht als Ausgangspunkt, sondern als Endpunkt der Gesamtbewegung genommen werden darf. „Sie ist nicht eine gegebene, sondern eine erst/ herzustellende Identität; nicht eine leere formale Einerleiheit, sondern eine zu bewirkende Übereinstimmung des Bewußtseins in sich selbst und mit sich selbst. Denn als *Tathandlung* betrachtet [...] bedeutet dies nichts, was unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins vorkommt, sondern drückt lediglich die oberste Forderung aus, der gemäß sich alles Mannigfaltige im Fortschritt des Wissens gestalten soll. Die Einheit, an die hier alle Erkenntnis geknüpft wird, 'ist' nur, sofern sie sich beständig von neuem an einem scheinbar widerstreitenden Material herstellt. In dieser ihrer Selbsterzeugung aber erkennt sie keine absolute Grenze an" (S. 136f.).



- Fichte schließt jede mögliche essentialistische Fundierung von Subjektivität aus, und er desavouiert die Selbstbegründungsansprüche der neuzeitlichen metaphysischen Subjektphilosophie seit Descartes insofern, als er zeigt, dass ihre rationale Kapazität sich schließlich in einem Reflexionszirkel erschöpft. Fichte stellt zwar Subjektivität als Grundprinzip der neuzeitlichen Philosophie nicht in Frage, aber er ist zu der Einsicht gelangt, dass das Subjektivitätsprinzip letztlich unbestimmt bleiben muss.[13] Er hält am Anspruch der Systemfundierung in einem höchsten, letzten Prinzip fest und weiß zugleich, dass diese Letztfundierung lediglich den Status eines Ideals und Leitmotivs zur Orientierung der philosophischen Arbeit hat. Damit ist mit Fichte eine auf dem Prinzip der Subjektivität aufruhende Metaphysik nicht mehr möglich.
- Die Tathandlung, die im ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre gefasst ist, ist die subjektive Voraussetzung jeder Handlung:

> „das, was die Wissenschaftslehre aufstellt, ist ein gedachter und in Worte gefaßter Satz; dasjenige im menschlichen Geiste, welchem dieser Satz korrespondirt, ist irgend eine Handlung desselben, die an sich gar nicht nothwendig *gedacht* werden müßte. Dieser Handlung muß nichts vorausgesetzt werden, als dasjenige, ohne welches sie *als* Handlung unmöglich wäre; und das wird nicht stillschweigend vorausgesetzt, sondern es ist das Geschäft der Wissenschaftslehre, es deutlich, und bestimmt, und *als* dasjenige aufzustellen, ohne welches die Handlung unmöglich seyn würde." (GA I, 2, 148; SW I, 79)

- Tathandlung fungiert als systembegründendes, selbst unbedingtes Prinzip, das alle anderen Prinzipien und Inhalte fundiert[14], das sowohl für die theoretische als auch für die praktische Vernunfttätigkeit gleichermaßen gilt und dieser Differenzierung voraus liegt.
- Die Tathandlung verkörpert das Ideal des Strebens nach einer letzten, höchsten Synthesis. Diese letzte Synthesis muss zu einem Punkt führen, der selbst

[13] Walter Schulz (1985) hat hierfür die Formulierung der „Metaphysik des Schwebens" verwendet. Er erklärt dazu: „Die *ontologische* Metaphysik beruht auf der Hypostasierung einer Überwelt oder eines absoluten Subjekts, sei dieses nun als Gott oder absoluter Geist bestimmt. Dieser Ausweg kommt zustande durch ein Stillstellen der Reflexion aus dem Bedürfnis nach Sicherheit heraus. Die Metaphysik des *Schwebens* geht gegen diese Stillstellung der Reflexion an, indem sie die Konsequenzen aus der *geschichtlichen Entwicklung* zieht. [...] Als Metaphysik des Schwebens erkennt sie, daß weder die Überwelt noch das absolute Ich haltgebende Konstituentien sind. Sie muß daher die *haltlose* Subjektivität zum Ausgangspunkt nehmen" (S. 317).

[14] Lore Hühn (1994) führt dazu aus, Fichte fasse die Tathandlung so, „daß sie von keiner äußerlich gesetzten Voraussetzung dependiert, sondern die eigene Voraussetzungslosigkeit zur einzigen Voraussetzung für sich erhebt" (S. 92). Hühn gibt eine ausführliche Analyse des Begriffs der 'Tathandlung' (ebd., Kap. 4).

nicht mehr inhaltlich, positiv bestimmbar ist, denn sonst hätte er nicht die Dignität der Unbedingtheit. Dieses systemtragende letzte Prinzip ist begrifflich nicht mehr zu durchdringen, weil nicht mehr durch eine weitere Synthesis aufzuschließen.

- Fichte arbeitet bewusst mit dem unvermeidlichen Zirkel des Ich[15], der darin besteht, dass es in allem seinem Handeln als Handeln eines Ich immer schon vorausgesetzt ist. Das Ich kann nichts setzen, ohne sich selbst vorauszusetzen. Aber dieses Voraus-Setzen ist auch ein Setzen des Ich, denn es ist als Tathandlung zugleich auch Resultat des Setzens. Tathandlung ist Handlungsfundierung und Handlungsvollzug in einem.
- Die begriffliche Fassung des im Topos der Tathandlung Umschriebenen führt zur Paradoxie aufgrund des Zusammenfallens von Handlung und Resultat (Tat) des Ich. Das Ich der Tathandlung ist Grund allen Objetkbezugs, aber es ist zugleich erst in diesem Bezug erzeugt, es ist unmittelbar und mittelbar, unbedingt und zugleich bedingt. Fichte bewältigt dieses Paradox durch Prozessualität. Ich als Subjekt und Ich als Objekt lassen sich nicht hierarchisieren, sondern konstituieren sich wechselseitig im Handeln.



- Die Tathandlung selbst ist empirischer Reflexion nicht zugänglich. Hierzu schreibt Fichte an Reinhold (am 02. Juli 1795):

  > „Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin *unbegreifliche*; dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft, und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich ihre Richtigkeit. Jedes *begreifliche*/ setzt eine höhere Sphäre voraus, in der es *begriffen* ist, und ist daher, gerade darum nicht das höchste, *weil* es *begreiflich* ist." (GA III, 2, 344f.)

- Mit dieser Einsicht macht Fichte auf die prinzipielle Schwierigkeit aufmerksam, dass das Grundprinzip des menschlichen Bewusstseins weder erfahrbar noch angemessen verbalisierbar ist, sonst wäre es nicht Grundprinzip.

  > „*Das Wissen erklärt sich selbst, als Wissen, d. h. es kommt in sich selbst auf etwas, das kein Wissen mehr ist,* sondern eben der Erklärungsgrund des Wissens". (GA II, 6, 67)

[15] Schon in der *Aenesidemus-Rezension* hat Fichte auf diesen Zirkel in der Diskussion von Reinholds Elementarphilosophie aufmerksam gemacht: „Das V.V. [Vorstellungsvermögen] existirt *für* das V.V. und *durch* das V.V.; dies ist der nothwendige Zirkel, in welchem jeder endliche, und das heißt, jeder uns denkbare, Verstand eingeschlossen ist. Wer über diesen Zirkel hinaus will, versteht sich selbst nicht, und weiß nicht, was er will" (GA I, 2, 51; SW I, 11). Eine detaillierte Untersuchung von Fichtes Einsichten in „avoidable and unavoidable types of circularity" (S. 47) hat Daniel Breazeale in seinem Aufsatz „Circles & Grounds in the Jena Wissenschaftslehre" (1994) vorgelegt.

- Die Grenzerfahrung des Wissens ist zugleich eine solche der Sprache. In diesem Zusammenhang ist zu sehen, dass Fichte in den verschiedenen Fassungen der Wissenschaftslehre immer wieder neu angesetzt hat, um sein philosophisches Anliegen darzulegen.
- Die „Unbegreiflichkeit" der Tathandlung und der regulative Status der Idee des Ich verweisen auf die Auffassung von der ins Unendliche offenen Handlungspotenz des Ich. Dessen Wissen und Tun gründet in der spezifischen Subjektkonstitution, die nicht mehr Gegenstand des Wissens sein kann, weil ihr Wesen die Wesenlosigkeit ist. Fichte artikuliert damit die permanente Tätigkeit und Selbsterschaffung des Ich, die ständig neu zur Disposition steht. Subjekt ist dasjenige, das sich selbst zu setzen vermag, das sein Leben ständig neu entwirft, das durch Freiheit, Offenheit, „ins Unendliche fortgehende Perfektibilität des menschlichen Geistes" (GA I, 2, 137; SW I, 66) gekennzeichnet ist. Fichte fordert, dass die Philosophie „doch endlich mit der Zumuthung verschont werde, den Menschen von außen anzudemonstriren, was sie selbst in sich erschaffen müssen" (GA I, 5, 43; SW IV, 26). Gerade weil das Subjekt konstitutiv unbestimmt ist, ist es veranlasst, sich ständig neu zu erschaffen. Dies meint die Formulierung vom Ich als Idee oder Ideal.
- Selbsterschaffung ist aber nicht Willkür. Fichte lässt zwar die Tathandlung unbestimmt, sichert aber das haltlose Subjekt durch den Bezug zur Welt – hierfür verwendet er das Konzept vom „Anstoß" (vgl. Kap. 1.5.) – und durch den sozialen Bezug zu anderen Subjekten, wie er dies in seiner *Grundlage des Naturrechts* entwickelt hat.

1.4. Transzendentales Selbstbewusstsein und intellektuelle Anschauung

Mit dem sogenannten Paradigmenwechsel zur Subjekt- bzw. Bewusstseinsphilosophie, den die Philosophiegeschichtsschreibung meist mit Descartes anheben lässt, gewinnt die Frage danach, wie die Philosophie im Subjekt zu verankern und wie dieses Subjekt selbst angemessen zu beschreiben ist, einen zentralen Stellenwert des philosophischen Nachdenkens. So lassen sich wichtige Entwicklungen der Philosophie seit Descartes unter der Fragestellung einer Theorie des Selbstbewusstseins verstehen.[1] Insbesondere spielt die Philosophie des Selbstbewusstseins

[1] Manfred Frank (1993) geht in der Beurteilung der Bedeutsamkeit der Selbstbewusstseinsphilosophie noch weiter: „Selbstbewußtsein war nicht nur ein, sondern das Thema

jedoch eine wichtige Rolle seit Kant. Im Topos 'Selbstbewusstsein' werden dabei verschiedene Funktionen gebündelt: Selbstbewusstsein gilt als das fundierende Prinzip eines philosophischen Systems, als Evidenzgarantie wahrer Aussagen beziehungsweise als „strukturgebend für die Verfassung des Wissens"[2] sowie als konstitutives Wesensmerkmal des Menschen als Vernunftwesen.



Der epistemische Status des Phänomens 'Selbstbewusstsein' ist dabei bis heute umstritten. Die neuzeitliche Philosophie entwickelt vor allem zwei grundsätzlich verschiedene Theorien, die erklären sollen, auf welche Weise das Ich sich selbst zugänglich wird. Einerseits wird Selbstbewusstsein wie jedes andere Objekt-Bewusstsein von etwas als Bewusstsein von sich selbst behandelt und speziell als Selbst-Reflexion vorgestellt. Diese Position geht davon aus, dass das Ich erfasst werden könne, indem man einfach den Blick statt auf die äußeren Gegenstände nach innen auf sich selbst richte. Dort würde man sein eigenes Denken gewahren als dasjenige, das bei allen Bewusstseinshandlungen vorausgesetzt werden müsse. Der reflektierende Geist wendet sich auf sich selbst zurück, macht sich selbst zum Objekt, und versucht in der Reflexion auf sich selbst Aufschluss über seine eigene Konstitution zu erhalten.

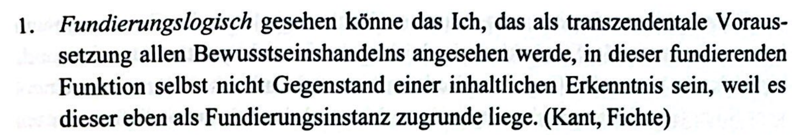
Dieser Reflexionstheorie steht seit Kant die Auffassung entgegen, dass das Selbstbewusstsein in seiner transzendentalen Funktion nicht mit empirischer Selbsterkenntnis zu verwechseln ist, dass es nicht mit dem Instrumentarium zu erfassen und nicht mit den Begriffen zu beschreiben ist, die für die Erfahrungserkenntnis verwendet werden. Der Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins wird deshalb die Zirkularität ihrer Erklärung vorgeworfen. Dieser Zirkel besteht darin, dass das Ich, das durch die Reflexion erfasst werden soll, zugleich das Ich ist, das diese Reflexion vollzieht. Die Kritik an diesem Zirkel, die von Kant und Fichte vorgebracht wird, stützt sich auf zwei Argumente[3]:

---

neuzeitlicher Philosophie. Descartes, der den Ausdruck noch nicht verwendet, hielt die von ihm bezeichnete Sache für ein Deduktionsprinzip aller wahren Sätze; und mit modifizierten Ansprüchen sind ihm Leibniz und Kant gefolgt. Erst Frühidealismus und Frühromantik haben über die Funktion hinaus, die dem *Selbstbewußtsein für* die Begründung der Philosophie zugedacht war, auch nach *seiner eigenen Einsichtigkeit* gefragt und damit Selbstbewußtsein als solches zum *privilegierten* Thema gemacht. Damit haben sie eine Tradition gestiftet, die bis ans Ende des 20. Jahrhunderts vorgehalten hat" (S. 7). Und auch sein jüngstes Buch stellt Frank in diese Perspektive: „Wenn Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, muss 'Selbstbewusstsein' als das Zauberwort gelten, mit dem die Moderne sich ihres Grundgedankens versichert" (2002, S. 7).

[2] Dieter Henrich (1991, S. 222).

[3] Heutige Darstellungen dieses Erklärungszirkels der Reflexionstheorie, wie z. B. bei Dieter Henrich (1967, S. 13f.) und Manfred Frank (1993, S. 427) heben hervor, dass das Problem dieses Zirkels darin bestehe, dass das Ich sich schon kennen müsse, wenn es



1. *Fundierungslogisch* gesehen könne das Ich, das als transzendentale Voraussetzung allen Bewusstseinshandelns angesehen werde, in dieser fundierenden Funktion selbst nicht Gegenstand einer inhaltlichen Erkenntnis sein, weil es dieser eben als Fundierungsinstanz zugrunde liege. (Kant, Fichte)
2. *Handlungslogisch* sei das Bewusstsein so beschaffen, dass das Ich sich jeweils erst im konkreten Handeln konstituiere (Tathandlung). Als Resultat der Handlung könne es aber nicht zugleich das Objekt sein, auf das diese Handlung gerichtet sei. Die Reflexionstheorie verdingliche das Ich zu einem toten *Substrat* und könne es so gerade nicht erreichen. (Fichte)[4]

Diese methodische Schwierigkeit der Selbstreflexion als kognitiver Zugang zum Ich ist also schon klar von Kant und Fichte erkannt worden. Alternativ haben Kant (mit seinem Konzept der 'transzendentalen Apperzeption') und Fichte (mit seinem Konzept der 'intellektuellen Anschauung') ein transzendentalphilosophisches Modell von Selbstbewusstsein vorgelegt, das vor allem in den Diskussionen ihrer Zeitgenossen tiefe Spuren hinterlassen hat. In diesem Kapitel soll es darum gehen, einige zentrale Aspekte dieser transzendentalen Selbstbewusstseinstheorie herauszustellen, um dann ihre Relevanz für Schlegels Philosophie (vgl. Kap. 2.4.) prüfen zu können.[5] Dabei zielt meine Interpretation darauf, Kants und Fichtes Konzepte von Selbstbewusstsein so zu lesen, dass dabei die Idee eines reinen, transzendentalen Selbstbewusstseins im Zentrum steht, das lediglich eine formale, bewusstseinsstrukturelle Instanz darstellt, jedoch kein inhaltliches, reflexives Wissen.

1.4.1. Kants Theorem der „transzendentalen Apperzeption"

Kants fundamentale Leistung hinsichtlich einer Theorie des Selbstbewusstseins ist die Unterscheidung zwischen empirischer Selbsterkenntnis und der vorauszusetzenden formalen Bedingung für ein solches Wissen von sich selbst, die er unter dem Stichwort 'transzendentale Einheit des Selbstbewusstseins' oder auch 'transzendentale Apperzeption' einführt und als 'transzendentales Selbstbewusstsein' bezeichnet. Dieses Konzept ist eingebettet in den erkenntnistheoretischen Gesamtkontext der *KrV*.

---

sich auf sich als Objekt beziehen wolle. Dies ist aber meines Erachtens nicht das Argument, das Kant und Fichte vorbringen.

[4] Vgl. hierzu auch Kap. 1.4.2., wo ich Fichtes Einwände gegenüber der reflexionstheoretischen Selbstbewusstseintheorie genauer darstelle.

[5] Auf die vielschichtige und umfangreiche Diskussion um eine angemessene Theorie des Selbstbewusstseins kann hier nicht näher eingegangen werden.



Kant bestimmt Gegenstandserkenntnis (Erfahrung) durch das Zusammenwirken von Rezeptivität (Sinnlichkeit, Einbildungskraft) und Spontaneität (Verstand, Urteilskraft, Vernunft). Gegenstandserkenntnis wird dadurch erklärt, dass einerseits Sinnesempfindungen das ungeordnete Material der Erkenntnis liefern, dieses Material dann andererseits durch das Denken verarbeitet wird. Dieses Verarbeiten wird von Kant beschrieben als Synthesis, so dass Erkenntnis als ein aufsteigendes Synthetisieren angesehen werden kann. Dieses Verbinden wird nicht durch die mannigfaltigen Sinneseindrücke selbst vollzogen, sondern ist eine Leistung des Verstandes, der sich als organisierendes Prinzip auf die sinnlichen Anschauungen bezieht. Synthesis ist „ein Actus seiner Selbstthätigkeit" (KrV, B 130). Der innere Sinn ermöglicht „die *Synopsis* des Mannigfaltigen", die Einbildungskraft „die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen", die durch den Verstand in der spontanen Hervorbringung von Begriffen fixiert wird, und die Apperzeption „die *Einheit* dieser Synthesis" (KrV, A 94). Die transzendentale Apperzeption fungiert als höchste Instanz der Synthesis und damit als Bedingung von Erkenntnis überhaupt. Sie ist „transzendentaler Grund der Einheit des Bewußtseins" (KrV, A 106). Dies besagt,

> „daß alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen, und also, als in einer Apperzeption synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: Ich denke, zusammenfassen kann". (KrV, B 138)

Die transzendentale (reine) Apperzeption steht für die *Identität* und Einheit des Bewusstseins. Es sind zwei Gründe geltend zu machen, die für die Annahme der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins sprechen:

Der erste Grund besteht darin, dass nur unter ihrer Voraussetzung die mannigfaltigen Vorstellungen mir als *meine* Vorstellungen bewusst sein können. Indem ich die mannigfaltigen Vorstellungen als *meine* Vorstellungen identifiziere, kann ich auf ein identisches Selbst als dem Möglichkeitsgrund der Synthesis zurückschließen:

> „nur dadurch, daß ich das Mannigfaltige derselben in einem Bewußtsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesamt meine Vorstellungen; denn sonst würde ich ein so vielfärbiges, verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewußt bin". (KrV, B 134)

Die transzendentale Apperzeption ist Selbstbewusstsein im Sinne der logischen Annahme eines „numerisch identischen" Ich, das einheitsstiftend und mithin erkennend tätig ist und *mein* Bewusstsein bewirkt.

Der zweite Grund für die Annahme der Einheit des Selbstbewusstseins ist darin zu sehen, dass das Subjekt im Erkennen Synthesen vollzieht. Selbstbewusstsein bei Kant heißt damit, dass Bewusstseinsinhalte dadurch eine Einheit bilden, dass sie durch die Selbsttätigkeit des Subjekts dessen erkenntniskonstitutiven Bedingungen (Gesetzen) unterworfen sind. Kants Ausgangspunkt ist ein synthesisermöglichendes Selbst, dessen theoretisches Vermögen darin besteht, alles empirisch gegebene Mannigfaltige „in einem Bewußtsein" (KrV, B 133) zu verbinden (Synthesis). Diese Einheit und Identität ist Bedingung dafür, dass Erkenntnis überhaupt stattfinden kann, weil die Identitätsstruktur des Bewusstseins die Synthesis ermöglicht.[6] Das 'Ich denke', das Gedachtwerden durch ein und dasselbe Subjekt, ist Ausdruck der Funktion, die die Vorstellungen aufeinander bezieht und zu einer „Bewußtseinseinheit" zusammenbindet. Das Ich-Bewusstsein ist „Bewußtsein der Synthesis der Vorstellungen" (KrV, B 134).

Von der reinen, transzendentalen Apperzeption unterscheidet Kant die empirische Apperzeption. Während die transzendentale Apperzeption nur die formale Bedingung jeglichen Selbstbezugs darstellt, geht die empirische Apperzeption auf die Selbstwahrnehmung des Subjekts, auf innere Zustände des Gemüts (KrV, A 22). An verschiedenen Stellen bezeichnet Kant die empirische Apperzeption auch als 'inneren Sinn' (vgl. KrV, B 152f. und B 155f.). Dennoch ist der innere Sinn nicht mit empirischem Selbstbewusstsein gleichzusetzen. Vielmehr bildet er eine konstitutive Bedingung für das Gegebensein von Vorstellungen überhaupt.[7] Den Details der Bestimmung des „inneren Sinns" kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Entscheidend für meine Darstellung ist Kants Bemühen darum, transzendentales und empirisches Selbstbewußtsein voneinander zu unterscheiden. So kann er dann in der *Anthropologie* schreiben, der innere Sinn zeige ein psychologisches (angewandtes), die transzendentale Apperzeption ein logisches (reines) Bewusstsein an. (ApH, BA 28) In der reinen Apperzeption sei das Ich „*Subjekt* des Denkens", im inneren Sinn, oder der inneren Erfahrung, wie Kant auch sagt, sei das Ich „*Objekt* der Wahrnehmung" (ebd. BA 14, Fußn.).

Die Fehlinterpretation des logischen Subjekts als reales Subjekt sowie die Schlussfolgerung vom empirischen Bewusstsein von sich selbst auf das Wesen des Selbstbewusstseins sind von Kant als Paralogismen der rationalen Psychologie aufgedeckt worden. Diese sind nicht einfach formallogische Fehlschlüsse, sondern „transzendentale Paralogismen" (KrV, A 340), das heißt Trugschlüsse, die erst dann überhaupt erkennbar sind, wenn eine transzendentalphilosophische Perspek-

---

6 Ganz in Übereinstimmung heißt es bei Fichte, dass „die Identität des Bewußtseyns" „das einige absolute Fundament unsers Wissens" sei (GA I, 2, 269; SW I, 107).

7 Vgl. hierzu Georg Mohr (1991). Er gibt eine ausführliche Analyse der Funktion des 'inneren Sinns' bei Kant, geht dabei allen wichtigen Textstellen Kants über den inneren Sinn nach und versucht, trotz verschiedener problematischer Formulierungen Kants, eine konsistente Interpretation der Kantischen Bestimmung dieses Bewusstseinsvermögens zu entwickeln. Seine zusammenfassende These lautet, „daß der innere Sinn in der Theorie Kants als die allgemeine Elementarbedingung für das Gegebensein von Vorstellungen gilt" (S. 120).

tive eingenommen wird.[8] Für das Verständnis von Kants Selbstbewusstseinstheorie sind die ersten drei der vier von ihm behandelten Paralogismen von Interesse[9]:

1. Paralogismus der *Substantialität*: Aus der These, dass ich ein denkendes Wesen und absolutes Subjekt meiner Urteile bin, lässt sich nicht auf die Substantialität dieses Ich (im Sinne einer Seelensubstanz) schließen. (KrV, A 348-351)
2. Paralogismus der *Simplizität*: Dass das Ich der Apperzeption nicht in eine Vielheit von Subjekten aufgelöst werden kann, sondern ein identisches Subjekt ist, bedeutet nicht, dass das denkende Ich eine *einfache* Substanz ist. (KrV, B 407f.)
3. Paralogismus der *Personalität*: Die Identität des logischen Subjekts ist nicht gleichbedeutend mit der Identität der Person. (KrV, B 408)

Das transzendentale Selbstbewusstsein ist also eine Funktion (ein Vermögen), das sich dem empirischen Zugang entzieht. So betont Kant ausdrücklich, dass das Ich als ein inhaltlich nicht bestimmtes x anzusehen ist, das nur formal „als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt" wird (KrV, B 404).

> „Der Satz: Ich denke, wird aber hiebei nur *problematisch* [H.v.m.] genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das kartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen." (KrV, B 405)[10]

Da das transzendentale Selbstbewusstsein (Ich) nicht etwas introspektiv oder reflexiv Fixierbares ist, kann es nicht im Sinne eines gegenstandsbezogenen Wissens erkannt werden. Es ist eine hypothetische, „für sich selbst an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich, von der man nicht einmal sagen kann, daß sie ein Begriff sei, sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet" (KrV, B 404). Das transzendentale Ich ist dasjenige, „welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können" (ebd.). Die transzendentale Funktion des *Ich* kann selbst nicht Gegenstand seiner Reflexion sein, sondern lediglich logisch vorausgesetzt

[8] Vgl. Georg Mohr (2004, S. 285f.).

[9] Ich lasse hier die Abweichungen zwischen *KrV* A und *KrV* B unberücksichtigt und beziehe mich auf jeweils die Formulierung, die den hier interessierenden Sachverhalt m. E. am deutlichsten zum Ausdruck bringt. Zu den Paralogismen vgl. die Kommentare von Rolf-Peter Horstmann (1993), Georg Mohr (2004, S. 285-292) sowie Karl Ameriks und Dieter Sturma (beide in: Mohr/ Willaschek, 1998).

[10] Fichte scheint sich auf diese grundlegende Aussage Kants zu beziehen, ohne allerdings dessen Namen zu erwähnen, wenn er in der *Zweiten Einleitung* schreibt, dass der transzendentale Idealismus „nur *problematisch* [H.v.m.] voraussetze, Alles Bewusstseyn beruhe auf dem SelbstBewusstseyn" (GA I, 4, 216; SW I, 462).

werden. Und diese Voraussetzung ist zirkulär, weil das Ich vorausgesetzt werden muss, wenn von ihm geurteilt werden soll (ebd.). Wenn Kant nun die transzendentale Apperzeption auch als das „bloß reflektierende Ich" (z. B. ApH, BA 14, Fußnote) bezeichnet, heißt das nicht, dass das Ich sich durch eine als Erkenntnisvorgang verstandene Reflexion auf sich zurückwendet, sondern dieser Topos dient zur Beschreibung der kognitiven Funktion des Selbstbewusstseins, die als 'bloßes' Reflektieren kein gegenständlich-diskursives Reflektieren ist.[11]

Mit dieser Fassung von Selbstbewusstsein (im Unterschied zur empirischen Selbstwahrnehmung) erfolgt der entscheidende Vorstoß Kants gegen die traditionelle Metaphysik, indem er eine mögliche Ontologisierung des Ich, die Annahme eines substrathaften Ich-Kerns oder substantiellen Selbst abwehrt. Zugleich bietet er ein Strukturelement an, das das gesamte Bewusstseinsgebäude zentriert und hält. Hier setzt Fichte mit seiner Theorie des Selbstbewusstseins an.

1.4.2. Fichtes Theorie des Selbstbewusstseins

Wie Fichte in der *Zweiten Einleitung* erklärt (GA I, 4, 230; SW I, 478), ist es eine der wesentlichen Aufgaben der Wissenschaftslehre, die Funktion der transzendentalen Apperzeption weiter zu erhellen, als Kant dies getan hat. Wenn in transzendentalphilosophischem Verständnis Erkennen und Handeln auf das Ich (oder bei Kant: „die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins"; KrV, B 132) zurückgeführt werden sollen, dann muss dieses Ich zum zentralen Thema der Philosophie werden. Fichtes Idee ist es, „die gesammte Philosophie auf das reine Ich aufzubauen" (GA I, 4, 255; SW I, 473). Er verwendet, ebenso wie Kant, zur Bezeichnung des Ichs als höchstem Prinzip der Philosophie den Terminus 'Selbstbewusstsein'. Fichte erachtet es als maßgebliche Voraussetzung des transzendentalen Idealismus, dass alles Bewusstsein auf dem Selbstbewusstsein beruht. (GA I, 4, 216; SW I, 462) Wenn dem so ist, dann muss die Transzendentalphilosophie zur

[11] Um die Kantische Selbstbewusstseinstheorie hat sich eine Diskussion entwickelt, in der u. a. darüber befunden wird, ob Kant der Vorwurf zu machen sei, er habe sich in seiner Selbstbewusstseinstheorie in den Reflexionszirkel verstrickt. Dieter Henrich stellt Kant noch in die Ecke derjenigen Selbstbewusstseinstheorien, die dem Reflexionszirkel verhaftet bleiben. So Henrich (1967) und sich auf ihn berufend andere Interpreten, z. B. Hans Krämer (1988, S. 585) und Bernward Loheide (2000, S. 27f.). Gegen diese Kantdeutung Henrichs wenden sich u. a. Georg Mohr (1988, S. 68f.), Jörg-Peter Mittmann (1993, S. 120, Fußn.), Dieter Sturma (1998, S. 401f.) und Heiner Klemme (1996, S. 377-381). Dieter Henrich hat aber darauf hingewiesen, dass Kant kein Augenmerk auf eine Selbstbewusstseinstheorie gelegt und deshalb eine diesbezügliche Beweisabsicht weder deutlich formuliert noch seine Argumente klar entwickelt habe (1976, 54).

„vollständige[n] Deduction der ganzen Erfahrung aus der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns" (ebd.) in der Lage sein. Genau dies ist es, was die Wissenschaftslehre zu leisten beansprucht.

> „Ohne SelbstBewusstseyn ist überhaupt kein Bewusstseyn; das SelbstBewusstseyn ist aber nur möglich auf die angezeigte Weise: ich bin nur thätig." (GA I, 4, 219; SW I, 466)

Die theoretischen Schwierigkeiten, die Struktur des Ich auf eine nicht in das Reflexionsmodell zurückfallende Weise aufzuklären, lassen sich in Fichtes Entwicklungsgang nachvollziehen und insbesondere anhand der immer erneuten Versuche, das absolute Ich und damit zusammenhängend das Vermögen der 'intellektuellen Anschauung' zu beschreiben, deutlich ablesen.[12] Alle diese Beschreibungsansätze stimmen in der Zurückweisung der reflexionstheoretischen Erklärung von Selbstbewusstsein überein. Gegen die Zirkularität des Reflexionsmodells bringt Fichte zwei Argumente vor, die ich als „Fundierungs-Argument" und „Substrat-Argument" bezeichnen möchte.



1. *Fundierungs-Argument*: Fichte zeigt auf, dass es ein unzulässiger methodischer Ansatz ist, mit Hilfe derjenigen Mittel, die zur Gegenstandsbestimmung eingesetzt werden (Reflexion), etwas bestimmen zu wollen, was jeder Gegenstandsbestimmung als ihre Ermöglichungsbedingung zugrunde liegt. Das absolute Ich als Grund*prinzip* aller Reflexion und alles Handelns überhaupt könne nicht Gegenstand der Reflexion sein, sonst wäre es nicht absolutes Ich.
2. *Substrat-Argument*: Fichte verweist immer wieder darauf, dass der Annahme von der Möglichkeit der Erfassung des Selbstbewusstseins durch Reflexion die Vorstellung von einem substrathaften Ich zugrunde liege, das als durch Reflexion kognitiv zugänglich vorgestellt werde. Wenn gefragt würde: „*was* war ich wohl, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam?" (GA I, 2, 260; SW I, 97), so sei diese Frage falsch gestellt, denn sie frage nach einem Ich, das dem Selbstbewusstsein vorhergehe. Das Ich werde damit fixiert zu einem 'Etwas'; „das Bewußtseyn bekomme in dieser Form ein Substrat" (ebd.). Diese Frage beruhe somit auf falschen Vorstellungen vom Ich, denn dieses sei Handeln und nicht Substrat, und demzufolge auf begrifflicher Unkorrektheit.

[12] Dieter Henrich zeichnet mit seiner Studie *Fichtes ursprüngliche Einsicht* (1967) Fichtes Entwicklung ausgehend von dessen Bestreben, das Reflexionsmodell der Selbstbewusstseinstheorie zu vermeiden, nach. Er deutet „die Entwicklung der Wissenschaftslehre als fortschreitende Analyse eines Begriffs vom Ich" (S. 9). Dabei hebt er hervor: „Fichte hat die Theorie des Selbstbewußtseins in eine ganz andere Stellung gebracht. Zwischen dem, was 'Ich' ist, und dem, woraus es verständlich gemacht werden kann, öffnet sich eine Differenz, vielleicht sogar ein Abgrund. Ihn zu durchmessen, ist von nun an Aufgabe der Philosophie. Die Reflexionstheorie, die dem Phänomen des Ich seine eigene Explikation zumutet, bringt es gar nicht vollständig in den Blick. Sie bringt es vielmehr zum Verschwinden. Also muß man nach einer anderen Theorie suchen, welche bis zum Grund des Phänomens reicht" (S. 15).

Fichtes gesamte Philosophie zielt darauf, das Ich nicht als etwas Substrathaftes, Substantielles, sondern als vollkommen perfektibel, sich im Akt der Handlung erst konstituierend, als Grundlage seiner Philosophie aufzuweisen. Hierfür steht das Konzept vom Ich als Selbstsetzung durch eine Tathandlung. Das Ich ist Tätigkeit und Produkt in einem, es hat kein fixierbares Sein, das durch Reflexion auf sich selbst als Gegenstand zu erfassen wäre. Das Ich geht vollkommen im Handeln auf.

> „Ich möchte nicht einmal sagen: ein *Handelndes*, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen." (GA I, 3, 313; SW III, 1, Fußnote)

Handeln, Tätigkeit, ist das wesentliche Charakteristikum des Menschen als Vernunftwesen. Damit soll jeder Bestimmung des Ich durch etwas, das diesem Handeln noch vorhergeht oder zugrunde liegt, abgewiesen werden.

> „Das Ich ist nicht etwas, *das Vermögen hat*, es ist überhaupt kein Vermögen, sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts." (GA I, 3, 334; SW III, 22)

Mit seiner transzendental-idealistischen Sicht löst Fichte das gesamte Ich-Sein in Aktivität auf. Er zeigt, dass jede Zuschreibung eines substrathaften Wesens, einer fixierbaren Identität, nur Hilfskonstruktionen sind, um über das Ich sprechen zu können, die aber der wesentlichen Unbestimmtheit des Ich nicht gerecht werden. Es gibt beim Menschen keine konkrete Bestimmung, „sondern lediglich eine Bestimmbarkeit ins unendliche; keine Bildung desselben, sondern nur Bildsamkeit" (GA I, 3, 379; SW III, 79). Dass Fichte hier sogar den Bildungsbegriff zur Bestimmung des Menschen ablehnt, hat seinen Grund in der Befürchtung, mit 'Bildung' immer schon den Gedanken eines aufweisbaren Resultates von Bildung, eines irgendwann fertigen, 'gebildeten' Menschen, und auch eines vorzeichenbaren Prozesses der Bildung (z. B. als geistige Bildung) zu implizieren.

> „Das Ich ist unaufhörlich im Werden, es ist in ihm gar nichts dauerndes". (GA I, 3, 328; SW III, 28)

Dem so gefaßten 'reinen Ich' sind demnach auch keine empirischen Bestimmungen zugeordnet, sondern das Ich *ist* sein Handeln und wird sich nur dessen bewusst, was ihm durch dieses Handeln entsteht. Selbstbewusstsein ist „das unmittelbare Bewusstseyn, daß ich handle, und was ich handle" (GA I, 4, 217; SW I, 463). Wenn aber das Ich nur in seinem Handeln besteht, wie kann es dann überhaupt erschlossen werden? Fichte verweist dezidiert darauf, dass das Bewusstsein seiner selbst als eines Handelnden nur indirekt über das Resultat des Handelns, das Objekt, erfolgt.

> „Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines/ Handelns sich nicht bewußt; denn *es selbst* ist ja *sein Handeln* und nichts anderes [...]. Das Ich wird nur desjenigen

sich bewußt, was ihm in diesem Handeln, und durch dieses Handeln (*blos und lediglich dadurch,*) entsteht; und dieses ist das Object des Bewußtseyns, oder das Ding". (GA I, 3, 314; SW III, 2f.)

Der Zugang zum Selbstbewusstsein ist also so zu denken, dass aus einer Handlung, die immer eine Einheit von Subjekt und Objekt bildet, auf die Subjektanteile in diesem Handeln geschlossen wird, auf das also, was das Ich in der Konstituierung der Objekterkenntnis leistet.[13] Dabei ist von allem Objektiven zu abstrahieren. „Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann [...] ist nicht mein Ich" (GA I, 2, 383; SW I, 244). Man kann von allem abstrahieren, nicht aber vom Ich. (GA I, 4, 253; SW I, 500) Diese Abstraktion, das Wegdenken, ist zugleich der Weg zum reinen Selbstbewusstsein.

„Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewußtseyn sich dem reinen". (GA I, 2, 383; SW I, 244)

Selbstbewusstsein als Einheit von Subjekt und Objekt meint nach Fichte eben nicht, dass das Ich als Subjekt sich auf sich selbst als Objekt bezieht, denn dies wäre genau das Reflexionsmodell der Selbstbewusstseinstheorie. Vielmehr ist in dieser Subjekt-Objekt-Einheit das transzendentalphilosophische Grundprinzip in Erinnerung gebracht. Das reflexive Modell trennt Subjekt und Objekt, wohingegen das transzendentale Modell beide als ursprüngliche Einheit setzt. Während der populäre Philosoph so etwas wie eine Seele annehme, ziele der transzendentale Philosoph lediglich auf den Erweis „einer Regel, ein reines Ich zu denken" (GA I, 2, 383; SW I, 245). Dieses reine, absolute Ich verkörpert die Subjektivitätsvoraussetzung, ohne die Bewusstsein nicht möglich ist.

„Das absolute Ich des ersten Grundsatzes ist nicht *etwas*; (es hat kein Prädikat, und kann keins haben); es ist schlechthin, *was* es ist, und dies läßt sich nicht weiter erklären." (GA I, 2, 271; SW I, 109)

Mit einer transzendentalphilosophischen Fassung des Ich versucht Fichte also eine Alternative zum reflexionstheoretischen Selbstbewusstseinsmodell aufzuweisen. Das absolute Ich ist als Möglichkeitsgrund dem konkreten Reflexionshandeln logisch vorgeordnet. Es kann reflexiv nie erfasst werden.

---

[13] Vgl. hierzu auch Marek Siemek (1997): „Das Selbstbewußtsein ist nämlich kein Zustand, sondern immer ein Akt, durch den das Ich als Subjekt sich erst findet, und zwar infolge seiner Rückkehr zu sich selbst aus seinem Anderen, dem 'Nicht-Ich' als Objekt." (S. 243) Selbstbewusstsein ist erst möglich, nachdem das Ich sich entäußert hat und aus dieser Entäußerung zu sich zurückkehrt. „So muß das Ich, um sich als Ich überhaupt setzen, d. h. um sich seines freien Tuns auch bewußt zu werden, schon immer im voraus eben in diesem Sinne 'aus sich herausgegangen' sein. Denn es setzt sich selbst für sich erst dadurch, daß es aus seinem Entgegensetzen, dem Nicht-Ich als Objekt, in sich zurückgeht" (ebd., S. 245).

Nun bestimmt Fichte in seiner Abgrenzung vom klassischen Reflexionsmodell als einer Theorie von Selbstbewusstsein sein eigenes Verständnis von Selbstbewusstsein zuweilen auch als 'Selbstreflexion'. Dies ist jedoch kein Rückfall hinter selbst gezogene Grenzen, sondern erklärt sich daraus, dass mit der transzendentalen Fragestellung eine zweite Reflexionsebene (Metaebene) eingeführt worden ist, die die formalen Bedingungen der empirischen Reflexion untersucht und dabei nicht den Gesetzen der empirischen Reflexion unterliegt. Die von Fichte so genannte 'Selbstreflexion' ist eine transzendentale Reflexion. Diese Unterscheidung zweier Reflexionsebenen (empirisch, transzendental) ist sowohl für Kants als auch für Fichtes Philosophie entscheidend. Fichte führt diese methodologische Differenzierung an mehreren Stellen (beispielsweise zu Beginn der *GWL* sowie der *Ersten Einleitung*) ausführlich ein.

„In der WissenschaftsLehre giebt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ich, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen." (GA I, 4, 210; SW I, 454)

Diese beiden Reihen des geistigen Handelns, sind die empirische Reflexion und die transzendentale Reflexion (Reflexion der Reflexion). Demnach ist die Wissenschaftslehre, indem sie die Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis analysiert, Reflexion der Reflexion, d. h. die philosophische Reflexion der im konkreten, empirischen Wissensvollzug stattfindenden Reflexion auf den Gegenstand. Die häufigen Missverständnisse im Umgang mit der Wissenschaftslehre erklärt Fichte damit, dass entweder die beiden Denkstränge gar nicht unterschieden oder die Reflexionsebenen ständig verwechselt würden (GA I, 4, 210; SW I, 455).

Den beiden Reflexionsebenen korrespondiert ein zweifacher Ich-Begriff: absolutes und empirisches Ich (GA I, 2, 286; SW I, 126). Diese Unterscheidung von absolutem Ich und empirischem (intelligentem, anschauendem) Ich ist dabei nur eine philosophisch-analytische zur Erklärung der Möglichkeit von Wissen und Handeln überhaupt. Real existiert nur ein Ich, das aus unterschiedlichen Perspektiven auf seine verschiedenen Funktionen hin betrachtet wird. Gegenüber dem empirischen Ich der Erfahrung macht Fichte als absolutes Ich dasjenige im Bewusstsein geltend, das für jede Erfahrung als Ermöglichungsgrund und für die Philosophie als höchstes Prinzip fungiert.

Erst die transzendentale Analyse des Bewusstseinshandelns lässt erkennen, dass auch die einzelnen Vermögen wie Verstand, Einbildungskraft, Wille etc. zwar reale Funktionen des Bewusstseins sind, dabei aber keine fixierbaren Größen, sondern in der philosophischen Theorie lediglich als Abstraktionen fungieren. Dies gilt auch für den Begriff des Selbstbewusstseins. Für das natürliche Ich ist sowohl eine Welt als auch ein Ich als Gegenstand der Reflexion da. Für das philosophische Ich erweisen sich die Welt und das Ich als Handlungen des Ich selbst. Mit dem philosophischen, transzendentalen Selbstbewusstsein sind demnach die-

jenigen Bewusstseinsfunktionen verbunden, die die Ichhaftigkeit auszeichnen und das Ich als Akteur und Resultat des Handelns auf sich selbst verstehbar werden lassen. Um das transzendentale Selbstbewusstsein zu beschreiben, verwendet Fichte das Modell einer 'intellektuellen Anschauung'; es dient als Interpretament des absoluten Ich und seiner Tathandlung.

1.4.3. Das Theorem der intellektuellen Anschauung

Mit dem Konzept der 'intellektuellen Anschauung' arbeitet Fichte seit seinen frühesten Schriften, insbesondere der *Aenesidemus-Rezension* (1792) und den *Eignen Meditationen über ElementarPhilosophie* (1793/94). Es spielt eine wichtige Rolle in der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), der *Wissenschaftslehre nova methodo*, der *Wissenschaftslehre* (1801) sowie in der *Sittenlehre* (1798).[14]

Mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung scheint Fichte im Anschluss an Reinhold bewusst über Kant hinauszugehen. Kant kennt nur zwei verschiedene Erkenntnisweisen: die empirische *Anschauung* als das Geben des materialen Gehalts des Gegenstandes, den *Begriff* als die auf der Spontaneität des Verstandes beruhende Fähigkeit, dieses Material zu einem Gegenstand zusammenzudenken. Da aber Anschauung immer sinnlich ist, kann sie nicht das Bewusstsein, das Denken selbst, vorstellen. Während Kant deshalb dem Menschen die Fähigkeit einer intellektuellen Anschauung abspricht[15], benutzt Fichte diesen Begriff nun, um Auskunft über das Wesen und den epistemischen Status des absoluten Ich zu geben. Dabei knüpft Fichte an Kants Begriff der transzendentalen Apperzeption an (vgl. GA I, 4, 225; SW I, 472).

[14] Jürgen Stolzenberg (1986) verfolgt die Umarbeitungen, die Fichte von seinen *Meditationen* über die *Wissenschaftslehre nova methodo* bis zur *Wissenschaftslehre* 1801/02 an seinem Konzept der 'intellektuellen Anschauung' und damit zusammenhängend des absoluten Ich vorgenommen hat. Seine Untersuchungen haben zu dem Ergebnis geführt, dass erst in der *Wissenschaftslehre* 1801/02 „die erste vollständige und systematisch durchgeführte Analyse des Begriffs der intellektuellen Anschauung" vorliege (S. 11). Stolzenberg benennt folgende Implikationen des Begriffs der intellektuellen Anschauung: die „Funktion der Konstitution von Objektivität, die Form der darin implizierten Selbstbezüglichkeit und die Unmittelbarkeit dieses Selbstverhältnisses" (S. 7).

[15] Allerdings spricht Kant von einer „bloß *intellektuelle[n]* Vorstellung der Selbsttätigkeit eines denkenden Subjekts" (KrV, B 278). Manfred Frank (1993) interpretiert diese Textstelle als die „Verlegenheit" Kants, das reine Selbstbewusstsein einerseits einsichtig machen zu wollen, es andererseits dabei aber nicht als Objekt eines Wissens verstehen zu dürfen. (S. 419) Frank klärt aber nicht auf, was genau er unter „Einsichtigkeit jenes höchsten Punktes der theoretischen Philosophie" (ebd.) meint.

Mir geht es im Folgenden darum, das Konzept der intellektuellen Anschauung für eine transzendentale Selbstbewusstseinstheorie herauszustellen sowie auf einige Interpretationsschwierigkeiten hinzuweisen. Ich beziehe mich dabei vorrangig auf die publizierten Werke der Jenaer Zeit, denn in der *GWL* benutzt Fichte nur den Terminus „innere Anschauung, nicht aber „intellektuelle Anschauung.

a) Intellektuelle Anschauung und sinnliche Anschauung

Fichte betont, dass die intellektuelle Anschauung selbst nicht allein, als gesonderter und vollständiger Akt des Bewusstseins vorkommt, sondern stets mit einer sinnlichen Anschauung verknüpft ist, wie umgekehrt die sinnliche Anschauung nicht ohne intellektuelle Anschauung möglich ist (GA I, 4, 217; SW I, 463f.). Würde man die intellektuelle Anschauung bezweifeln, müsse man auch die sinnliche Anschauung in Zweifel ziehen und umgekehrt (ebd., SW, I, 464). Wie kommt aber der Philosoph zur Kenntnis des Handelns, ob der empirischen oder der intellektuellen Anschauung? Durch „einen Schluß, aus den offenbaren Thatsachen des Bewusstseyns" (GA I, 4, 218; ebd.), d. h. aus dem, was als Resultat des Handelns vorliegt. Dies ist für die sinnliche Anschauung ihr Objekt, für die intellektuelle Anschauung die freie Zwecksetzung.

> „Nur der Begriffe, des vom Objecte und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst, nicht aber der beiden ihnen zum Grunde liegenden Anschauungen." (GA I, 4, 217; SW I, 464)

Sinnliche Anschauung gibt das Materielle der Erkenntnis, intellektuelle Anschauung gilt der „bloßen Thätigkeit, die nichts stehendes ist, sondern ein fortgehendes, kein Seyn, sondern ein Leben" (GA I, 4, 218; SW I, 465). Hinter dieses Handeln kann nicht mehr zurückgegangen werden, wenn das Wesen des Ich in das Handeln selbst, als Tathandlung, gesetzt ist.[16] Der beobachtende, analysierende Philosoph findet die intellektuelle Anschauung nicht unmittelbar, „sondern, indem er unterscheidet, was in dem gemeinen Bewusstseyn vereinigt vorkommt, und das Ganze

[16] Lore Hühn (1994) sieht in der intellektuellen Anschauung ein Selbstverhältnis, das nur als Handlungsvollzug existiere. Gerade weil das Ich keine Stabilität besitze, sei es gezwungen, sich ständig neu zu schaffen. „Diese Aufgabe beinhaltet aber nichts weniger als die ständig neu geforderte Entscheidung, sich nicht aus einer faktisch vorhandenen Gegenwart zu verstehen, sondern sich selbst im Horizont einer erst zu schaffenden Zukunft zu entwerfen" (S. 104). Deshalb sei „die Konzeption der Intellektuellen Anschauung [...] wohl zu den forciertesten Interpretationen zu zählen, die die Option einer systematischen Selbstrechtfertigung menschlichen Wissens erfahren hat. Daß diese Option sich gar nicht anders denn im Wissen um deren argumentative Nichtausweisbarkeit aufrechterhalten läßt, hat den Fichteschen Entwurf der Intellektuellen Anschauung maßgeblich motiviert" (S. 105).

in seine Bestandtheile auflöst" (GA I, 4, 219; SW I, 465). Die intellektuelle Anschauung *hat* man nicht, sondern sie ist eine Annahme, eine Abstraktion, wie dies für alle Erkenntnisvermögen gilt.[17]

> „Wir kennen sie nur durch das Denken, durch ABSTRACTION und Reflexion und die daraus nach den Regeln unserer Philosophie hergeleiteten/ Schlüße. Wir kennen sie nicht durch sinnliche Anschauung, sondern wir müssen uns auf das bloße denken und philosophieren begeben." (GA IV, 2, 133f.)

Auch Schelling hat in seiner Schrift *Vom ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) betont, dass eines der größten Probleme der Verständlichmachung der intellektuellen Anschauung darin bestehe, sie nicht zu empirisieren, nämlich „daß diese intellektuale Anschauung, sobald man sie der sinnlichen verähnlichen will, durchaus unbegreiflich seyn muß" (SchW I, 2, 106). Sie ist also mit anderen epistemologischen Mitteln verständlich zu machen als mit denjenigen, die der Gegenstandsbeschreibung dienen.



b) Intellektuelle Anschauung als Bedingung von Objekt-Bewusstsein

In der *Zweiten Einleitung* erläutert Fichte den Denkeinsatz der Wissenschaftslehre. Sie gehe davon aus, dass alles Sein ein „Seyn für uns" (GA I, 4, 211; SW I, 456) sei, als Gegenstand eines Bewusstseins. Die Verfahrensweise der Wissenschaftslehre nun besteht, wie Fichte hier vorführt, aus zwei Beweisschritten. Der erste Schritt hat zu erweisen, „wie das Ich für sich sey und werde" (GA I, 4, 213; SW I, 458), der zweite Schritt soll aufzeigen, „daß dieses Seyn seiner selbst für sich selbst nicht möglich sey, ohne daß ihm auch zugleich ein Seyn außer ihm entstehe" (ebd.). Das Selbstbewusstsein ist also immer mit einem Objektbewusstsein verbunden.[18] Umgekehrt ist jedes Objektbewusstsein nur möglich, wenn es von einem Akt des Selbstbewusstseins begleitet ist:

---

[17] Polemisch wendet sich Fichte dementsprechend gegen das Missverständnis, diese Funktionen des Bewusstseins „für wirk/liche durchgängig bestimmte Dinge zu halten" (GA I, 3, 260; SW II, 449f.). „Kömmt denn also kein Verstand, kein Wille im Bewußtsein vor? Ohne Zweifel entsteht mir, wenn ich jene beschriebne Abstraction vornehme, der Begriff dieser Vermögen, und da er mir nur entsteht, inwiefern ich darauf reflectire, werde ich mir desselben auch bewusst. Nehme ich aber diese Abstraction nicht vor, so kommen diese Vermögen nicht zum Bewußtsein. – Aber sie *sind ja doch* wohl, ich mag mich ihrer bewußt sein, oder nicht, wirklich da? – etwa als *ein Verstand, und ein Wille an sich*? die sich denn auch wohl, wenn die Wissenschaft nur gut fortrückt, [...] unter dem Messer des Anatomen finden und in Weingeist werden aufbewahrt werden, so daß unsre Nachkommen einander ein Stück gut conservirten Verstand, und ein halbes Dutzend Kategorieen, auf der Post zuschicken?" (GA I, 3, 260; SW II, 450).

[18] Vgl. hierzu auch Kap. 1.5.3.

> „Ich kann keinen Schritt thun, weder Hand noch Fuß bewegen, ohne die intellectuelle Anschauung meines Selbstbewußtseyns in diesen Handlungen; nur durch diese Anschauung weiß ich, daß ich es thue, nur durch diese unterscheide ich mein Handeln und in demselben mich, von dem vorgefundenen Objecte des Handelns." (GA I, 4, 217; SW I, 463)

Die etwas irreführende Formulierung, die Fichte zur Erklärung verwendet, dass man nichts denken kann, „ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzu zu denken" (GA I, 2, 260; SW I, 97), kann im Sinne Fichtes nicht heißen, dass jeder einzelne Bewusstseinsakt empirisch begleitet wird von einer zusätzlichen reflexiven Bewusstmachung, dass *ich* dies denke, fühle, will, leide etc. Dies würde nur ein empirisches Selbstbewusstsein erschließen. Vielmehr intendiert Fichte hier ganz in Übereinstimmung mit Kants Bestimmung der transzendentalen Apperzeption als dasjenige 'Ich denke', das alle meine Vorstellungen begleiten *können* soll, dass, da es überhaupt Vorstellungen gibt, ein tätiges Subjekt in diesen Vorstellungen wirksam ist. Meine Vorstellungen sind dann Vorstellungen *für mich*, wenn ich mir ihrer bewusst bin.[19] Unbewusste Vorstellungen sind für Fichte keine Vorstellungen. Die intellektuelle Anschauung dient der Identifizierung des Ich-Anteils in jedem Handeln. Aber sie ist als Anschauung der eigenen Spontaneität und setzenden Tätigkeit auch die Instanz, die, indem sie den Subjektanteil jeder Bewusstseinstätigkeit verbürgt, das Objekt, das Nicht-Ich, als notwendiges Resultat des Handelns des Ich ausweist.

c) Unmittelbarkeit der intellektuellen Anschauung

Dass Fichte den Terminus 'Anschauung' wählt, ist begründet in dem Anliegen, die Unmittelbarkeit dieser Form des intellektuellen Selbstverhältnisses herauszustellen, die ihrerseits verbürgen soll, dass es nicht um empirisch-gegenständliche (vermittelte) Sachverhalte geht, sondern darum, die transzendentale Ebene des Selbstbewusstseins zu fassen.

---

[19] Auch Jean-Paul Sartre hat sich mit dieser Frage in *Das Sein und das Nichts* beschäftigt. Er erklärt dazu: „die notwendige Bedingung dafür, daß ein erkennendes Bewußtsein Erkenntnis *von* seinem Gegenstand ist, besteht darin, daß es Bewußtsein von sich selbst als diese Erkenntnis seiend ist. Die notwendige Bedingung: wäre mein Bewußtsein nicht Bewußtsein, Bewußtsein von Tisch zu sein, so wäre es ja Bewußtsein von diesem Tisch, ohne Bewußtsein davon zu haben, daß es das ist oder, wenn man so will, ein Bewußtsein, das von sich selbst nichts wüßte, ein unbewußtes Bewußtsein – was absurd ist" (1993, S. 20). Bewusstsein von etwas ist damit immer nur möglich in der Form, dass es auch Bewusstsein vom eigenen Bewusstsein, also Selbstbewusstsein ist. Als Kernthese zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein formuliert Sartre: „jedes objektsetzende Bewußtsein ist gleichzeitig nicht-setzendes Bewußtsein von sich selbst" (ebd., S. 21).

> „Ein unmittelbares Bewußtseyn heißt *Anschauung*; und da hier kein materielles Bestehen vermöge eines Gefühls, sondern die Intelligenz unmittelbar als solche, und nur sie angeschaut wird, heißt diese Anschauung mit Recht *intellectuelle Anschauung*." (GA I, 5, 60; SW IV, 47)

Fichte versteht sie als eine *unmittelbare* Anschauung der sich selbst setzenden Tätigkeit des Ich:

> „Sie ist das unmittelbare Bewusstseyn; daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es thue." (GA I, 4, 217; SW I, 463)

Die Schwierigkeit dieser Textstellen besteht darin, dass die Bedeutung von „unmittelbares Bewusstsein" von Fichte nicht eindeutig bestimmt wird.[20] Was soll ein *unmittelbares* Bewusstsein oder *unmittelbares* Anschauen des Handelns sein, wenn Fichte andererseits doch immer wieder herausgestellt hat, dass es zum reinen Ich nur einen *mittelbaren* Zugang gebe? So erklärt Fichte, dass die intellektuelle Anschauung noch kein Begreifen sei (GA I, 4, 217; SW I, 463), sondern dass sie erst anhand des Resultats des Handelns zugänglich werde.

> „Nur der Begriffe, des vom Objecte und des vom Zwecke, werde ich mir bewusst; nicht aber der beiden ihnen zugrunde liegenden Anschauungen." (Ebd.; SW I, 464)

Und er verweist darauf, dass durch den Akt des Zurückgehens in sich selbst das Ich „bloss in die Möglichkeit des Selbstbewusstseyns" versetzt werde, „aber es entsteht noch kein wirkliches Bewusstseyn" (GA I, 4, 214; SW I, 459).

---

[20] Dieter Henrich (1970) analysiert verschiedene Selbstbewusstseinsmodelle und vertritt die Meinung, dass eine Theorie des Selbstbewusstseins lediglich auf eine solche Weise möglich sei, dass „Selbstbewußtsein nur ex negativo vom Reflexionsmodell her beschrieben werden" könne (S. 284). Eine der schärfsten Kritiken am Ansatz Henrichs und der „Heidelberger Schule" hat Ernst Tugendhat (1993) vorgetragen. Er moniert, dass sie zwar die Unzulänglichkeiten einer egologischen Selbstbewusstseintheorie erkannt hätten, daraus aber nicht den Schluss zogen, dass sie den traditionellen Ansatz der Selbstbewusstseinstheorie verlassen müssten, um die erkannten Unzulänglichkeiten zu überwinden. „Die in der Tat unlösbare Schwierigkeit ist nur ein Reflex der Widersinnigkeit des Ansatzes." (S. 64) Die Hauptschwierigkeit resultiert für Tugendhat daraus, dass Selbstbewusstsein die Struktur zugesprochen wird, „Identität von Wissendem und Gewußtem zu sein" (ebd.), gleich in welcher Form diese Struktur in Erscheinung treten sollte, und sei es auch so etwas wie Vertrautheit-mit-sich. Dass aber Selbstbewusstsein genau diese Struktur habe, werde vorausgesetzt, nicht jedoch zwingend belegt. Wer aber eine solche Struktur des Selbstbewusstseins nicht voraussetze, „für den besteht auch die Schwierigkeit nicht" (ebd.). Der zweite wesentliche Kritikpunkt Tugendhats richtet sich dagegen, wie in dieser Selbstbewusstseinstheorie „die Wissensrelation und die Identitätsrelation ineinander geschoben werden" (ebd., S. 58). Der Fehler bestehe darin, dass die Identitätsrelation „ich = ich" damit ungerechtfertigterweise als eine Erkenntnisleistung „ich = a" ausgegeben würde (ebd. S. 61). Einwände gegen die Argumentation Tugendhats finden sich z. B. bei Manfred Frank (1988) und Gianfranco Soldati (1988).

Dieser Interpretationsschwierigkeit lässt sich dadurch begegnen, dass zwischen dem Akt der unmittelbaren intellektuellen Anschauung selbst und einem mittelbaren begrifflichen Wissen von dieser intellektuellen Anschauung unterschieden wird. Die intellektuelle Anschauung selbst bezeichnet das unmittelbare Selbstbewusstsein, aber kein bestimmtes, inhaltliches, propositionales Wissen.[21] Die intellektuelle Anschauung wird so verstanden als ein *formales* Moment von Bewusstsein überhaupt, das mit der Tathandlung des Ich unmittelbar verknüpft ist. Die intellektuelle Anschauung ist demnach Fichtes Versuch der Verständlichmachung des Grundprinzips seiner Philosophie, das selbst nicht mehr durch Rückführung auf etwas anderes zu erklären ist.[22]

---

[21] Manfred Frank (1987) hebt an Fichtes Konzept der intellektuellen Anschauung drei Aspekte hervor: „1. Selbstbewußtsein kann nicht als Ergebnis einer zielgerichteten Handlung betrachtet werden", 2. Selbstbewusstsein ist kein Fall von begrifflichem Wissen, 3. „Selbstbewußtsein ist kein Fall einer echten (informativen) Identifikation. Jede Identifikation setzt semantisch Unterscheidbares nach Kriterien gleich. Eine solche Verschiedenheit von Polen fehlt im Selbstbewußtsein ebenso wie der Bedarf eines Kriteriums. Identität ist eine Relation [...], Selbstbewußtsein hingegen ist einstellig, und es ist ohne den Umweg über ein zweites Glied mit sich bekannt, wann immer es mit sich bekannt ist." (S. 114) Obwohl Frank in Punkt 3 hervorhebt, dass das Selbstbewusstsein für Fichte nicht relational sei, schreibt er Fichte andererseits zu, er ginge davon aus, dass das Bewusstsein „*unmittelbar*, jeder Vergegenständlichung durch ein nachfolgendes Bewußtsein zuvor, mit sich vertraut gewesen sein" (ebd.) müsse. Nun ist aber gar nicht deutlich, wieso das Vertrautsein-mit-*sich* nicht selbst eine relationale Beziehung ist. Zumindest legt das *sich* dies nahe. Dass Fichte selbst aber mit seinen eigenen Erklärungen zur intellektuellen Anschauung Interpretationen möglich macht, die doch eine Art Identifikation vermuten lassen, behandle ich unter *e) Selbstveranlassung zum Handeln.* Ausführlichere Einwände gegen Franks Argumentation finden sich u. a. bei Georg Mohr (1988, Abschn. VIII).

[22] Jürgen Stolzenberg (1986) zeigt auf, dass Fichte in Anlehnung an Reinhold über den Begriff der intellektuellen Anschauung den methodologischen Status des Bewusstseins als Garanten für die Objektivität von Bewusstseinsinhalten zu sichern versuchte, dieser Versuch aber scheiterte (S. 6). Dabei sei Fichte zu der Einsicht gekommen, dass das, was er als absolutes Ich fassen wollte, die Struktur der Uneinsichtigkeit haben müsse, was speziell die *Wissenschaftslehre nova methodo* darzulegen versuchte (S. 9). Stolzenberg unterscheidet dabei zwischen einer externen Reflexion (als Reflexion der Relation jener Momente, die das ursprüngliche Selbstverhältnis ausmachten) und einer immanenten Reflexion (die die Relation der Momente des ursprünglichen Selbstverhältnisses so zur Darstellung bringe, dass sie als durch diesen Akt selber konstituierte einsichtig würden) (ebd., S 9f.). Die externe Reflexion unterliege dem Reflexionsgesetz und mache den Akt der Konstitution des Selbstverhältnisses zum Gegenstand der Reflexion. Die immanente Reflexion frage nach den Voraussetzungen dieser Konstitution des Selbstverhältnisses. (ebd., S. 10) Erst in der *Wissenschaftslehre* von 1801 finde sich dann eine vollständige Analyse des Begriffs der intellektuellen Anschauung. Fichte habe hier

d) Intellektuelle Anschauung und Tathandlung

Fichte bestimmt die intellektuelle Anschauung als *„eine Anschauung des in sich handelnden* ICHS" (GA IV, 2, 31, und auch 37).

> „*Was* Handeln sey, lässt sich nur anschauen, nicht aus Begriffen entwickeln, und durch Begriffe mittheilen". (GA I, 4, 215; SW I, 461)

Da aber das Ich nicht vor dem Handeln schon da ist, sondern im Handeln erst konstituiert wird, ist die intellektuelle Anschauung „die Beobachtung des ursprünglichen Verfahrens der Vernunft" (GA I, 4, 213; SW I, 458), das heißt der Selbstsetzung des Ich. Damit ist im Begriff der intellektuellen Anschauung eine Bewusstseinsfunktion gefasst, die Aufschluss geben soll über die Selbstsetzung des absoluten, reinen Ich in der Tathandlung. Diese ist Bewusstsein *von* Ichheit, die Weise, in der das absolute Ich *für* sich selbst ist. Schon in der *Aenesidemus-Rezension* formuliert Fichte als Kernaussage:

> „Das Ich ist, *was* es ist, und *weil* es ist, *für* das Ich." (GA I, 2, 57; SW I, 16)

Und entsprechend schreibt er in der *GWL*:

> *„Ich bin schlechthin, d. i. ich bin schlechthin, weil ich bin; und bin schlechthin, was ich bin; beides für das Ich."* (GA I, 2, 260; SW I, 98)

Das Ich ist so immer schon konstitutiv gekennzeichnet durch sein Selbstverhältnis (*Für* das Ich). Allerdings besteht gerade in der Bestimmung dieses Selbstverhältnisses das eigentliche philosophische Problem. Denn wie ist ein solches *„für* das Ich" zu verstehen, ohne dabei eine propositionale Relation einzuführen, die dann mit der Forderung der Prädikatlosigkeit des absoluten Ich in Übereinstimmung gebracht werden müsste?[23] Mit diesem „reinen Für" soll es um die „reine Form der Ichheit" (ebd., auch GA I, 4, 266; SW I, 515) gehen, die als solche lediglich eine philosophische Abstraktion darstellt. In der *Wissenschaftslehre* von 1801 heißt es entsprechend, die intellektuelle Anschauung „ist innerlich, ein reines Für, und durchaus nichts weiter" (GA II, 6, 166; SW II, 36).

e) Selbstveranlassung zum Handeln

Fichte belässt es nicht bei der Bestimmung der intellektuellen Anschauung als Abstraktion, als reinem, formalem 'Für' als Moment der Tathandlung. Vielmehr weist er ihr die Funktion zu, dem eigenen Handeln *„zuzusehen"* und zwar da-

erstmalig sein Programm der 'Beschreibung eines nicht Beschreibbaren' durchgeführt, das er in der Metapher des 'Schwebens' gefasst habe.

[23] Diesen Aspekt der intellektuellen Anschauung problematisiert auch Peter Baumanns (1972): „Rätselhaft bleibt [...], wie Fichte gelegentlich 'intellektuelle Anschauung' in der Bedeutung des reflexiven Für-sich-Seins mit der aller Reflexion vorausliegenden 'Tathandlung' gleichsetzen konnte" (S. 82, Fußn.).

durch, dass das Ich sich selbst zum Handeln veranlasse und diese Veranlassung „beobachte". Fichte fordert seine Leser auf, sich einen Gegenstand oder sich selbst zu denken und sich bei diesem Tun selbst zuzuschauen, zu beobachten. Denn:

> „THATHANDLUNG ist nemlich wenn ich mein ICH innerlich handeln lasse u. demselben zusehe." (GA IV, 2, 29)

Fichte will aber nicht so verstanden werden, als ob jenes geforderte Selbstbeobachten oder Zusehen seiner selbst, das einen Zugang zum reinen Ich bilden soll, eine empirische Beobachtung wäre. Vielmehr geht es um das Erlangen einer Einsicht in die freie, selbstbestimmte Initiierung des Handelns (Tathandlung) durch das Ich. Mit diesem Denkexperiment der Selbstaufforderung zum Handeln will Fichte zeigen, dass es möglich ist, das Ich „in zweckmäßige Thätigkeit" zu versetzen, um der Tätigkeit desselben zusehen zu können. (GA I, 4, 210; SW I, 454) Dieses Denkexperiment ist insofern argumentativ wichtig, da das reine Ich nicht direkt zugänglich ist. Von diesem reinen Ich kann man nur indirekt aufgrund der Selbstinitiierung des eigenen Handelns wissen, und zwar erst dann, wenn die Handlung erfolgt ist. Das hier dem Leser abverlangte Verfahren ist kein begriffliches Wissen des Ich von sich als einem Gegenstand der Reflexion, sondern es bedeutet: *„construire* dich selbst [...] und siehe, wie dies zugeht" (GA I, 3, 254; SW II, 443; H.v.m.). Die Reflexion richtet sich auf das Resultat, nämlich das erfolgende Handeln und schließt von diesem auf den Akteur dieses Handelns, das Ich. Der Begriff des Ich komme nur „durch (in sich zurückgehende) Thätigkeit" (GA IV, 2, 32) zustande, schreibt Fichte in der *Wissenschaftslehre nova methodo*:

> „Indem man in dieser zurückgehenden Thätigkeit sich beobachtet, wird man sich derselben unmittelbar bewußt, oder man setze sich als setzend. Dieses als das einzige unmittelbare Bewußtseyn sey der Erklärung alles möglichen Bewußtseyns vorauszusetzen; es heißt die *ursprüngliche Anschauung* des ICH" (ebd.).

Die Beobachtung der Veranlassung zum Handeln als intellektuelle Anschauung zu verstehen, ist jedoch insofern problematisch, als die Aufforderung zum eigenen Handeln an ein Ich ergeht, das diese Aufforderung versteht und umsetzt, also ein empirisches, personales „ich".[24] Dieser Einwand wird durch Fichtes Ausführungen

[24] Karen Gloy (1990) interpretiert Fichtes Theorie des absoluten Ich als „Produktionstheorem". Dies bedeutet, dass „sich das Ich mit dem Setzungsakt, in diesem und durch diesen überhaupt erst geben" müsse (S. 58). Zwar sei im Lichte des Produktionstheorems Selbstbewusstsein „nichts Vorliegendes, sondern etwas erst Herzustellendes", aber die „Aufforderung zur Herstellung von Selbstbewußtsein" ergehe an einen „Adressaten, das jeweilige Ich, das durch die Fähigkeit charakterisiert ist, sich seiner selbst bewußt werden zu können, d. h. in concreto, das explizieren zu können, was bereits in ihm liegt. Selbstbewußtsein tritt dann als Explikation eines bereits Vorhandenen auf, nicht anders, als es das Reflexionstheorem in Anschlag brachte" (S. 59).

an einer anderen Stelle durchaus bestätigt. Im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* (1795) heißt es:

> Seiner freien Tätigkeit „wird das Ich sich nie bewußt, und kann sich derselben nie bewußt werden; ihr Wesen besteht in der absoluten Spontaneität, und sobald über diese reflektirt wird, hört sie auf Spontaneität zu seyn. Das Ich ist nur frei, indem es handelt; so wie es auf diese Handlung reflektirt, hört dieselbe auf frei, und überhaupt Handlung zu seyn, und wird Produkt." (GA I, 3, 176; SW I, 371)

Hier wird also deutlich gesagt, dass das Ich sich dem aktualen Vollzug seiner Tätigkeit nicht bewusst sein kann. Es gibt kein begriffliches Wissen vom absoluten Ich als solchem, denn dieses existiert nicht als fixierbarer Gegenstand, auf den dieses Wissen bezogen werden kann. Wohl aber geht Fichte davon aus, dass das Handeln des Ich unmittelbar in einem Bewusstseinsakt (intellektuelle Anschauung) zugänglich sei. Angeschaut werde die Fähigkeit, ein Handeln spontan zu initiieren und sich dadurch als absolutes Ich zu setzen. Dass das Ich sich selbst zum Handeln frei veranlassen kann (Wollen), sei Beleg für dessen autonome Subjektivität (absolutes Ich). Dieses wollende Ich ist Gegenstand der praktischen Wissenschaftslehre und weiterhin zentral in der *Grundlage des Naturrechts* und im *System der Sittenlehre*. Die Bedeutung des oben beschriebenen Denkexperiments wird von Fichte dann auch mit Blick auf die Relevanz für das Sittengesetz unterstrichen.

f) Intellektuelle Anschauung und Sittengesetz

Fichte hebt hervor, „daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt" (GA I, 3, 332; SW III, 20). Das Ich erfasst sich selbst als Vernunftwesen nicht abstrakt, sondern als ein bestimmtes, konkretes Wesen, und zwar als praktisches, d. h. wollendes Ich. Denn nur das Wollen ist die Handlungsweise, in der das Ich zwar auf ein Objekt gerichtet ist, dabei aber sich selbst frei zum Handeln bestimmt. Intellektuelle Anschauung ist in diesem Verständnis „Anschauung der Selbstthätigkeit und Freiheit" (GA I, 4, 219; SW I, 466). Dabei macht Fichte die aufschlussreiche Bemerkung, dass die intellektuelle Anschauung zwar vom Philosophen als Faktum vorausgesetzt werde, dass er aber als Beleg nichts anderes vorzuweisen habe, als „den *Glauben* an ihre Realität" (ebd.). Deshalb trachte er danach, die intellektuelle Anschauung „durch etwas noch höheres zu bewähren", und dies sei das Bewusstsein des Sittengesetzes (ebd.).[25] Diesen Zusammenhang von Sittengesetz und intellektueller Anschauung als Einsicht in das Sittengesetz greift Fichte im *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*

[25] Die Bedeutung der intellektuellen Anschauung für die Sittenlehre hat Alain Perrinjaquet (1993) genauer untersucht.

(1798) wieder auf. Hier bestimmt er Moralität als die Selbstbestimmung des Menschen (Nötigung durch sich selbst). (GA I, 5, 33; SW IV, 13) Diese Selbstbestimmung intendiere einen selbst gesetzten Zweckbegriff (Wollen), nach dem sich das Handeln richten solle. (GA I, 5, 27f.; SW IV, 10) Sittlichkeit beruht dabei auf den Prämissen der Vernunft, Freiheit und Tätigkeit des Menschen.

> „Der Satz: *sich* finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur, in wiefern ich mich wollend finde, finde ich *mich*, und in wiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig *wollend*." (GA I, 5, 40; SW IV, 22)

Erst wenn der Mensch sich selbst als frei versteht, und dies heißt für Fichte Selbstbewusstsein, kann er sich selbst zum Handeln auffordern.

Fichte stellt nun in der *Zweiten Einleitung* über mehrere Seiten heraus, dass er in seiner eigenen Philosophie ganz mit Kant übereinstimme. Dabei hebt er auch hervor, dass, obwohl Kant eine 'intellektuelle Anschauung' für den Menschen prinzipiell ablehnte, das Bewusstsein des kategorischen Imperativs nur als eine intellektuelle Anschauung (im Sinne Fichtes) zu verstehen sei. (GA I, 4, 225; SW I, 472) In der *Kritik der reinen Vernunft* sei es nur um die theoretischen Grundlagen der Philosophie gegangen: hier komme der kategorische Imperativ nicht vor. In der *Kritik der praktischen Vernunft* sei es nur um praktische Fragen gegangen: hier sei nicht mehr nach der „Art des Bewusstseyns" gefragt worden (ebd.). Erst mit der Explikation der Funktion des in der 'intellektuellen Anschauung' gefassten Selbstbewusstseins könne es gelingen, eine Einheit zwischen theoretischer und praktischer Philosophie herzustellen und damit ein bis dahin offenes Problem der Kantischen Philosophie zu lösen, nämlich die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie aufzuzeigen, und dies leiste die Wissenschaftslehre.

Zusammenfassung

Mit seinem Konzept der intellektuellen Anschauung hat Fichte versucht, die Funktion des transzendentalen Selbstbewusstseins näher zu bestimmen. Er hat um das Konzept der intellektuellen Anschauung jahrelang gerungen, es auf verschiedene Weisen beschrieben und ihm unterschiedliche Funktionen zugesprochen.[26] Fichtes

[26] Peter Baumanns (1972) unterscheidet „drei Bedeutungen des Ausdrucks 'intellektuelle Anschauung'": 1. „eine Methode der Transzendentalphilosophie, ja ihre ausgezeichnete Methode", 2. „die Art, in der das Ich – jedes Ich also – sich rein seiner selbst bewußt ist, insbesondere aber das moralische Bewußtsein der Selbständigkeit (das Freiheitsbewußtsein)", 3. „die Urhandlung des Sich-Setzens unter ihrem verselbständigten kognitiven Aspekt, so wie die 'Tathandlung' den Aspekt des absoluten Tätigseins verselbständigt zum Ausdruck bringt". „Die beiden ersten Bedeutungen werden von Fichte selbst herausgearbeitet, die dritte Bedeutung begründen wir als möglich und notwendig aus dem Ganzen der Fichteschen Begrifflichkeit" (S. 82, Fußn.).

Erläuterungen hinterlassen an verschiedenen Stellen jedoch einen ambivalenten Eindruck. Einesteils soll die intellektuelle Anschauung nur ein formales, abstraktes „Für", die transzendentale Dimension der Subjektfunktion in jedem Bewusstseinshandeln darstellen. Andererseits legt Fichte nahe, durch intellektuelle Anschauung sei ein unmittelbares Bewusstsein (Selbst-Beobachtung, Selbstanschauung) von der Tathandlung, das heißt von der Selbstsetzung des Ich, möglich. Dabei weist er immer wieder darauf hin, dass der jeweils von ihm erörterte Zusammenhang sich dem Leser nicht demonstrieren lasse, sondern dass jeder den entsprechenden Bewusstseinsakt in sich selbst finden müsse. Hierfür bemüht er Redewendungen wie: „Anschauung seiner selbst" (GA I, 5, 26; SW IV, 8), „Selbstbeobachtung" (GA I, 5, 33; SW IV, 13), „Selbst-Anschauung seines Verfahrens" (GA I, 5, 39; SW IV, 21), „innere Anschauung" (GA I, 5, 40; SW IV, 22). Diese Versuche Fichtes, die Funktion und Leistung der intellektuellen Anschauung zu verdeutlichen, sind insofern problematisch, als er ihre epistemologische Funktion nicht klar genug bestimmt hat. So lässt sich nicht endgültig aufklären, ob Fichte hier lediglich transzendentale Bewusstseinsfunktionen mit einer Sprache beschreibt, die der Beschreibung von Bewusstseinsgegenständen dient, oder ob er selbst in seinem Konzept der intellektuellen Anschauung Implikationen zulässt, die auf ein propositionales Wissen vom reinen Ich hinauslaufen, was aber strukturell dem transzendentalen Status widersprechen würde. Die Funktion der intellektuellen Anschauung konnte von Fichte nicht wirklich befriedigend erklärt werden.

1.5. Zweiter Grundsatz: Nicht-Ich, Anstoß, Ding an sich

Nach der Darstellung der Implikationen des ersten Grundsatzes (absolutes Ich, Tathandlung) und der Konzeption des Selbstbewusstseins wird es in den folgenden Kapiteln um die Objektseite (Nicht-Ich) des Handelns und weiterhin die Synthese zwischen Subjekt und Objekt gehen. Erkennen und Wollen beruhen auf der Selbsttätigkeit des Ich, sind jedoch nur als bezogen auf einen Gegenstand denkbar. In seinem zweiten Grundsatz führt Fichte formal die Fähigkeit zum Entgegensetzen, material das Objekt der Tätigkeit (Nicht-Ich) ein. Das Entgegensetzen wird genauso notwendig als Tätigkeit des Ich gedacht wie das Selbstsetzen. Für die Erklärung des Handelns des Ich sind beide Tätigkeitsarten gleichermaßen konstitutiv. „Das Entgegensetzen ist nur möglich unter Bedingung der Einheit des Bewustseyns des setzenden, und des entgegensetzenden" (GA I, 2, 266; SW I, 103).

Der zweite Grundsatz ist als Grundsatz ebenso unableitbar wie der erste Grundsatz. (GA I, 2, 264; SW I, 101) Denn das „Entgegensetzen ist seiner bloßen *Form* nach eine schlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung stehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung" (GA I, 2, 265; SW I, 102). Der zweite Grundsatz, der „*Saz des Gegensetzens*" (GA I, 2, 267; SW I, 105), wird jedoch nicht explizit formuliert. Im Sinne Fichtes könnte er lauten: „Das Ich setzt sich ein Nicht-Ich entgegen". Als Nicht-Ich wird alles das bezeichnet, was auf irgendeine Weise Gegenstand der geistigen Tätigkeit des Ich ist. Es soll dies jedoch nicht die reale Wirklichkeit bezeichnen als Welt, in der der Mensch lebt und handelt, denn dies wäre eine dogmatisch-realistische Position, gegen die sich Fichte dezidiert wendet. Vielmehr bezeichnet das 'Nicht-Ich' eine bestimmte Art von Vorstellungen, die als Platzhalter der materialen, gegenständlichen Seite des Bewusstseinshandelns des Ich fungieren, auf die das Ich sich im Ich bezieht und lediglich als außer sich befindlich *denkt*. So gibt Fichte in seinen *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* von 1794 folgende Definition:

> „Nicht-Ich – so nenne ich alles, was als ausser dem Ich befindlich *gedacht* (H.v.m.], was von dem Ich unterschieden und ihm entgegengesezt wird". (GA I, 3, 28; SW VI, 295)

Die Frage, wie das Handeln des Ich als Synthese von Ich und Nicht-Ich zu denken ist, wird im folgenden Kapitel darzustellen sein. Hier soll es zunächst darum gehen, zwei Aspekte herauszuarbeiten, die sich aus dem Begriff des Nicht-Ich ergeben: 1. die Frage nach dem Grund der Notwendigkeit, die Vorstellungen zugeschrieben wird, und 2. die Frage nach einem 'Ding an sich'.

1.5.1. Nicht-Ich und die „Notwendigkeit" von Vorstellungen

Fichte bestimmt als Gegenstand der Wissenschaftslehre das „System des menschlichen Wissens" (GA I, 2, 140; SW I, 70) und als deren Aufgabe die Untersuchung nicht einzelner Handlungen des Geistes, sondern der Handlungsart des Geistes überhaupt (GA I, 2, 141; SW I, 71). Sie ist als Reflexion der Reflexion immer schon bezogen auf Bewusstseinsinhalte, nicht auf reale Gegenstände selbst. Nun findet aber der reflektierende Philosoph in sich Vorstellungen ganz unterschiedlicher Art, sowohl solche, die reale Gegenstände repräsentieren (Nicht-Ich), als auch solche, die auf das Ich selbst bezogen sind. Wie lassen sich diese beiden Typen von Vorstellungen unterscheiden?

Fichte geht davon aus, dass unsere Vorstellungen von Gefühlen begleitet sind, die, so könnte man sagen, den ontologischen Status ihres Gegenstandes signalisieren. So könne zwischen den Vorstellungen, die vom Gefühl der Notwendigkeit begleitet seien, und denjenigen, die vom Gefühl der Freiheit und Unabhängigkeit begleitet seien, unterschieden werden. Vorstellungen mit dem Gefühl der Freiheit seien solche der Phantasie oder unseres freien Wollens. In der Gegenstandserkenntnis hingegen hielten wir die Vorstellungen hinsichtlich ihres Inhalts nicht für frei. Der Grund der Freiheit nun lasse sich nicht bestimmen, denn sonst handele es

sich nicht um Freiheit. Zu fragen sei aber:

> „welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit selbst? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung*; innere sowohl, als äußere. Die Philosophie hat sonach – daß ich es mit anderen Worten sage – den Grund aller Erfahrung anzugeben." (GA I, 4, 186; SW I, 423)

Die Philosophie, die diese Aufgabe löst, die also „den Grund aller Erfahrung" anzugeben vermag, ist Wissenschaftslehre (GA I, 4, 187; SW I, 424). Wie Fichte zu zeigen versucht, ist der Grund der Erfahrung nicht einfach der Einwirkung durch äußere Dinge (Dinge an sich) zuzuschreiben, wie dies der Dogmatismus tue. Denn der Dogmatismus könne gar nicht erklären, wie aus der Einwirkung durch ein Ding eine Vorstellung entstehe (GA I, 4, 196; SW I, 435). Fichte will vielmehr entgegen dem Dogmatismus zeigen, dass das Gefühl der Notwendigkeit, das eine Reihe unserer Vorstellungen begleite, auf „notwendige Gesetze der Intelligenz" (GA I, 4, 200; SW I, 441) zurückführbar sei. Die Gesetze, von denen hier die Rede ist, sind nach Meinung Fichtes der Intelligenz immanent, und sie bildeten ein System, stünden in einem Ordnungszusammenhang, der bei Kant als System der Kategorien gefasst sei. Dabei sei es die Aufgabe der *Philosophie*, aus den Gesetzen der Intelligenz das Zustandekommen objektiver, notwendiger Vorstellungen herzuleiten. Eine Philosophie, die dies zeigen könne, sei „der kritische, oder auch der transscendentale" Idealismus (ebd.). Dieser unterscheide sich nicht nur vom Dogmatismus, sondern auch vom transzendenten Idealismus, welcher Vorstellungen aus dem freien und gesetzlosen Handeln der Intelligenz ableite (ebd.).

1.5.2. Nicht-Ich, Anstoß und der Schluss auf ein Sein

Die Frage nach der Notwendigkeit, die wir Vorstellungen zusprechen, beantwortet Fichte also dadurch, dass er diese Notwendigkeit auf immanente Gesetze im erkennenden Subjekt zurückführt. Die Wissenschaftslehre hat unter anderem die Aufgabe, diese Gesetze zu deduzieren. Dennoch ist eine andere Frage damit nicht aus der Welt, nämlich die Frage danach, ob mit den notwendigen Vorstellungen auch verbunden ist, ein Sein anzunehmen (vgl. GA I, 4, 211; SW I, 456). Diese Frage kehrt in unterschiedlichen Schriften nahezu gleichlautend wieder. So heißt es in der kurzen Schrift *Vergleichung des von Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1795), dass die „eigentliche Aufgabe aller Philosophie" in der Beantwortung der Frage bestehe: „*Welches ist der Grund unsrer Behauptung, daß unsern Vorstellungen etwas außer uns entspreche?*" (GA I, 3, 252; SW II, 440) Oder in der *Wissenschaftslehre nova methodo* fragt Fichte:

„wie kommen wir dazu, anzunehmen, daß unseren Vorstellungen ein Ding außer ihnen entspreche?" (GA IV, 2, 18)

Nun ist zunächst vom transzendental-idealistischen Standpunkt weder die dogmatische Variante akzeptabel, wonach das 'Ding' dem Vorstellen zugrunde liege, noch die unkritisch-idealistische Variante, die das 'Ding' als Zusammenschau der Produktionen der Einbildungskraft (vgl. GA I, 4, 202; SW I, 443) erkläre. Für Fichte ist das 'Ding' dasjenige, das ein Ich sinnlich affiziert. Über dieses Affizierende ist dabei aber nicht mehr zu sagen, als *dass* es affiziert, auf es schließen wir nur aufgrund der Affektion. Was es hingegen als 'Ding an sich' ist, kann nicht ausgemacht werden. Fichte wendet sich klar gegen eine „dogmatische" Lesart Kants, wonach der objektive Inhalt einer Vorstellung direkt auf etwas vom Ich Verschiedenes zurückführbar oder beziehbar sei. Das 'Ding an sich' sei auch für Kant nur etwas, was zu den Erscheinungen hinzu*gedacht* werden müsse, „nur d u r c h u n s e r D e n k e n e n t s t e h t [...] und sonach nur für u n s e r D e n k e n, für uns denkende Wesen, da ist" (GA I, 4, 236f.; SW I, 483).[1]

Die Funktion des Einwirkens auf ein Ich nennt Fichte 'Anstoß'. Die entscheidende Funktion dieses Anstoßes besteht darin, die von ihrem Wesen her immer weiter treibende Tätigkeit des Ich an einer bestimmten Stelle anzuhalten und eine weitere Ausdehnung dieser Tätigkeit zu verhindern. Der Anstoß veranlasst das Ich, „sich selbst zu begrenzen" (GA I, 2, 355; SW I, 210). Ein solcher Anstoß ist notwendig anzunehmen, um das Zustandekommen von Wissen erklären zu können. Die Schwierigkeit im Verständnis dieses Anstoßes besteht darin, dasjenige, was den Anstoß verursacht, so zu fassen, dass damit weder schon ein vorgängiges 'Ding an sich' (Dogmatismus) noch eine vollkommene Selbstermächtigung des Ich (transzendenter Idealismus) angenommen werden muss.[2]

---

[1] So geht Kant im Paralogismenkapitel der *KrV* von dem nur über die Erkenntnis des Subjekts vermittelten, indirekten Zugang zu den äußeren Dingen aus. „Ich kann also äußere Dinge eigentlich nicht wahrnehmen, sondern nur aus meiner inneren Wahrnehmung auf ihr Dasein schließen, indem ich diese als die Wirkung ansehe, wozu etwas Äußeres die nächste Ursache ist. Nun ist aber der Schluß von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher; weil die Wirkung aus mehr als einer Ursache entsprungen sein kann. Demnach bleibt es in der Beziehung der Wahrnehmung auf ihre Ursache jederzeit zweifelhaft: ob diese innerlich, oder äußerlich sei, ob also alle sogenannte äußere Wahrnehmungen nicht ein bloßes Spiel unseres innern Sinnes seien, oder ob sie sich auf äußere wirkliche Gegenstände, als ihre Ursache beziehen" (KrV, A 368).

[2] Heinz Eidam (1997) betont, dass der 'Anstoß' nicht auf ein reelles 'Ding an sich' zurückgeführt werden könne, da dies zum Widerspruch mit dem Selbstsetzen des Ich führe. Daraus ergebe sich eine erhebliche Schwierigkeit, den 'Anstoß' begrifflich zu bestimmen. „Dieses der Tätigkeit des Ich Vorausliegende aber, das nicht Ich und auch nicht Nicht-Ich, weder de facto Nichts noch wirklich Etwas, weder ein reelles Sein noch

Dass ein Nicht-Ich prinzipiell auf das Ich wirken kann, hat seine *Möglichkeits*bedingung im Ich selbst: Es muss für einen Anstoß empfänglich und mithin schon tätig sein. Die konkrete *Faktizität* des Anstoßes auf das Ich hingegen liegt allein im Nicht-Ich begründet. Mit der Einführung eines Nicht-Ich, das als das Hemmende, Begrenzende (Anstoß) für das Ich fungiert, betont Fichte, dass die Wissenschaftslehre durchaus 'realistisch' (GA I, 2, 411; SW I, 279) ist, denn sie zeigt, dass sich Bewusstsein nur erklären lässt, wenn man eine völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der endliche Vernunftwesen „ihrem empirischen Daseyn nach" abhängig sind (GA I, 2, 411; SW I, 280). Erst der Anstoß verendlicht das Ich durch die konkrete Bezugnahme auf 'Etwas', das so zum Objekt des Wissens oder Wollens wird und so die Aktivität des Ich im konkreten Objektbezug zu einer bestimmten Tätigkeit macht.[3] Von diesem endlichen Ich kann Fichte dann sagen, es werde durch das Nicht-Ich

> „bloß in Bewegung gesezt, um zu handeln, und ohne ein solches erstes bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt, und da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben. Ienem bewegenden kommt aber auch nichts weiter zu, als daß es ein bewegendes sey, eine entgegengesezte Kraft, die als solche auch nur gefühlt wird" (ebd., SW I, 279).

Die mit dem Anstoß verbundene Beschränkung des Ich, die Begrenzung seiner Tätigkeit, ist eine Selbstbeschränkung, eine Leistung durch das Ich im Ich. Der Anstoß auf das Ich ist nur möglich, wenn das Ich selbst dabei auch tätig ist, er geschieht nicht ohne Zutun des Ich: ohne Tätigkeit des Ich kein Anstoß. Die Wissenschaftslehre ist also, so betont Fichte, nicht nur 'realistisch', sondern auch 'transzendental', denn sie erklärt alle Gegenstände des Bewusstseins als vom Ich abhängig. Sie trägt dieser Doppelperspektive Rechnung und ist „Real-Idealismus" oder „Ideal-Realismus", und nur ein solcher ist ein „kritischer Idealismus" (GA I, 2, 412; SW I, 281). Für Fichte sind freie Tätigkeit des Ich (Wollen) und mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleitetes Objektbewusstsein wechselseitig aufeinander bezogen. Damit hängen auch theoretische und praktische Philosophie untrennbar zusammen. Ohne Praxis (Wollen) keine Theorie und umgekehrt.

ein bloß imaginäres Nicht-Sein sein darf, dieses nur als Anstoß für das Ich ihm gegebene Nicht-Ich muß aber dadurch sich auszeichnen, daß es dem Subjektiven unmöglich macht, sich endlos ins Bestimmungslose auszudehnen, sofern dem Ich die Möglichkeit gegeben und gelassen werden soll, sich selbst bestimmen, begrenzen, d. h. verendlichen und *als* Bewußtsein *sein* zu können" (S. 196). Vgl. hierzu auch Alois Soller (1997, S. 178).

[3] Wolfgang Janke (1970) verweist darauf, dass die Auffassung von 'Wirklichkeit' aus der Reflexion auf den Anstoß resultiere. „Die Reihe des Wirklichen entsteht dadurch, daß das Ich sein Herausgehen als beschränkt betrachtet, und zwar durch etwas anderes als durch die Gesetze seines Handelns." „Anstoß meint das für unser Erkennen unableitbare Nicht des Nicht-Ich. Ohne Anstoß gäbe es keine Wirklichkeit" (Zitate S. 143). Im Ich sind nur die Möglichkeitsbedingungen für die Fassung des Nicht-Ich gegeben, nicht aber die Fähigkeit zur materialen Hervorbringung der Wirklichkeit im theoretischen Akt.

1.5.3. Gegenstandsbewusstsein und Selbstbewusstsein

Nach Fichte ist alles Handeln immer ein Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Aktivität und Anstoß. Nur weil es den Anstoß gibt, wird Handeln veranlasst. In diesem Begriff von Handeln fasst Fichte den Menschen nicht als reines, sondern als endliches Vernunftwesen. Hierin sind die zwei analytischen Perspektiven, a) des reinen, vernünftigen Ich und b) des endlichen, leiblichen, personalen Ich, synthetisiert. Das Theorem des empirischen, endlichen Ich beschreibt den konkreten Menschen in seiner Weltgebundenheit, Leiblichkeit und Sozialität. Das Theorem des Vernunftwesens bringt den Subjektanteil des Ich, den Aspekt der Selbsttätigkeit und Freiheit in jeder seiner Handlungen, zur Geltung. Mit diesem subjektiven Anteil ist jedoch nicht eine je individuelle Disposition des konkreten menschlichen Individuums intendiert, sondern die allgemeine, apriorische Spezifik des Gattungswesens Mensch, Vernunft zu haben. Wird der Mensch unter dem Aspekt des *reinen* Vernunftwesens interpretiert, erscheint die Außenwelt als Setzung des Ich, als eine Welt, die das Subjekt vorstellt und gemäß seiner Vernunftideen handelnd erschafft. Rückt man hingegen den Menschen als *endliches* Wesen in den Mittelpunkt, erscheint die Außenwelt als reale, vorgegebene Wirklichkeit, von der der Mensch abhängig, in die er integriert ist.

In der *Grundlage des Naturrechts* hat Fichte dargelegt, inwiefern das endliche Vernunftwesen als Einheit von Selbstbewusstsein und Objektbewusstsein anzusehen ist. Als Vernunftwesen schreibe es sich eine Tätigkeit zu, „*deren letzter Grund schlechthin in ihm selbst liege*" (GA I, 3, 329; SW III, 17), und dies sei die „*in sich selbst zurückgehende, sich selbst bestimmende Thätigkeit*" (ebd.), die er auch als „Ichheit", „Subjektivität" (ebd.) oder „Selbstbewußtseyn" (GA I, 3, 330; SW III, 18) bezeichnet. Diese freie, in sich zurückgehende Tätigkeit ist das *Wollen*.

> „Das Wollen ist der/ eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft". (GA I, 3, 332; SW III, 20f.)

Nun ist der Mensch *endliches* Wesen und kann damit seine Tätigkeit nur auf Begrenztes richten, nur etwas Begrenztes zum Gegenstand haben. Ihre Begrenzung hat die Tätigkeit des Vernunftwesens in der Anschauung der Welt. Diese 'Weltanschauung' ist eine Tätigkeit, die bedingt ist durch etwas, was außer dem Ich liegt.

> „Weil das Ich sich im Selbstbewußtseyn nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts, denn ein endliches, setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Thätigkeit setzen muß, darum muß es eine Welt ausser sich setzen." (GA I, 3, 335; SW III, 24)

Als begrenzte Tätigkeit erscheint diese allerdings nur in der alltäglichen Weltsicht. Vom philosophischen, transzendentalen Standpunkt aus sieht man,

> „daß selbst das Anschauen nichts weiter, als ein in sich selbst zurückgehendes Ich, und die Welt nichts weiter sey, als das in seinen ursprünglichen Schranken angeschaute Ich". (GA I, 3, 330; SW III, 18)

Als *Vernunft*wesen setzt das Ich dem Begrenzenden der Welt eine Tätigkeit entgegen, die von ihm selbst erzeugt sein muss, um sie der Welt entgegensetzen zu können. Eine solche Tätigkeit ist *„die einzige Bedingung der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns*" (ebd.).

Fichte geht es also darum, dass zwar einerseits vom empirischen Standpunkt aus das Ich immer begrenzt ist durch die Welt, dass aber vom philosophischen Standpunkt aus aufgezeigt werden kann, dass die „Dinge" der Welt nichts anderes sind als die durch die Aktivität des Ich konstituierten Objekte für ein Subjekt. Damit betont Fichte seine Übereinstimmung mit Kant, der als erster erkannt habe, „daß/ alles, was er ausser sich wahrzunehmen glaubt, er doch nur aus sich selbst hervorgebracht habe" (GA I, 3, 336f.; SW III, 26). Dies soll aber nicht heißen, dass vom Standpunkt des reinen Ich gar keine Welt vorauszusetzen sei. Die Vernunftperspektive ermöglicht es zwar, jede bewusste Leistung des Ich hinsichtlich der dabei eingehenden Selbsttätigkeit des Ich zu interpretieren. Sie vermag es aber nicht, die empirische 'Weltanschauung' mit ihrer Auffassung von einer immer schon vorausgesetzten Welt zu transzendieren. Fichte spricht dies klar aus:

> *„Seine Thätigkeit in der Weltanschauung kann das Vernunftwesen nicht als eine solche setzen*". (GA I, 3, 330; SW III, 18)

Wohl können wir im Nachhinein das empirische Handeln auf seine zugrunde liegende Vernunftbasis hin analysieren, das empirische Handeln selbst aber setzt notwendig eine gegebene Welt voraus. Die Anschauung dieser Welt hat damit zwar den Bezug zur Welt, aber sie ist kein Bewusstsein vom je schon in ihrem Handeln vorauszusetzenden Ich. Dieses kommt erst durch die philosophische Perspektive in den Blick. In der Weltanschauung stellen wir uns die Gegenstände so vor, „wie sie, unserm Dafürhalten nach, ohne unser/ Zuthun sind, unser Vorstellen muß sich nach ihrem Seyn richten" (ebd.; ebd., 18f.). Die Tätigkeit des Ich erscheint hier als *„gezwungen* und *gebunden*" (ebd.; ebd., 18). Wird aber vom philosophischen Standpunkt aus in Rechnung gestellt, dass auch der Weltanschauung eine Leistung der Vernunft zugrunde liegt, dass in jedem Akt der empirischen Weltsicht immer auch Spontaneität und Selbstgesetzlichkeit des Ich wirksam sind, dann erweist sich die Tätigkeit in der Weltanschauung als „jene freie Thätigkeit im Zustande der Gebundenheit" (ebd.; ebd., 19).

Wie Fichte weiterhin darlegt, begrenzen und bestimmen die gebundene, gezwungene Tätigkeit (Weltanschauung) und die freie Tätigkeit sich wechselseitig. Freie und gebundene Tätigkeit sind letztlich identisch, sie unterscheiden sich lediglich hinsichtlich der Perspektive. Die freie Tätigkeit geht darauf, die Gebundenheit aufzuheben, die gebundene Tätigkeit besteht darin, diese Gebundenheit anzuerkennen. Jede Tätigkeit ist also hinsichtlich ihrer Gebundenheit auf Objekte gerichtet, hinsichtlich ihrer Ungebundenheit ist sie „eine freie Selbstbestimmung zur Wirksamkeit" (ebd.). Sie ist also „bestimmt und bestimmend zugleich" (ebd.).

Die Unterscheidung der beiden Tätigkeiten entspricht der Unterscheidung zwischen praktischem, wollendem Ich (das Ich, das sich selbst bestimmt) und theoretischem, vorstellendem Ich (das Ich, das durch die Welt bestimmt wird). Beide Tätigkeiten sind nach Fichte notwendig, um Selbstbewusstsein zu konstituieren, denn beide sind nur in ihrer Wechselbeziehung existent. Selbstbewusstsein ist so also nichts anderes als die Einheit von Selbstbestimmung (gefasst im Wollen) und Welt-Anschauung (Vorstellung), oder mit Fichtes Worten:

> „Wollen und Vorstellen stehen sonach in steter nothwendiger Wechselwirkung, und keines von beiden ist möglich, ohne daß das zweite zugleich sey." (GA I, 3, 333; SW III, 21)

Jedes Wollen ist durch ein Vorstellen bedingt, denn ich muss dasjenige vorstellen, das ich will. Umgekehrt ist kein Vorstellen möglich, ohne dass das vorstellende Ich als ein durch Willensfähigkeit bestimmtes vorausgesetzt wird. In der Wechselwirkung zwischen Anschauen und Wollen des Ich gibt es kein Vorgängiges. Aber auch diese Wechselwirkung, bezogen auf das Ich, ist nichts vom Ich Abzulösendes. Sie ist weder vor dem Ich noch dessen Resultat, sondern das Ich ist identisch mit dieser Wechselwirkung. Das Ich ist *„zugleich seine That, und sein Produkt*" (GA I, 3, 334; SW III, 22).

> „Sich selbst in dieser Identität des Handelns, und Behandeltwerdens, nicht im Handeln, nicht im Behandeltwerden, sondern in der *Identität* beider ergreifen, und gleichsam auf der That überraschen, heißt das reine Ich begreifen, und sich des Gesichtspunktes aller transcendentalen Philosophie bemächtigen." (GA I, 3, 334; SW III, 23)

Dieses „auf der That überraschen" scheint nun nichts anderes zu sein, als was Fichte mit der intellektuellen Anschauung der Selbstinitiierung zum Handeln thematisiert hat.[4] Zugleich sind Selbstbewusstsein und Gegenstandsbewusstsein nach Fichte nur in ihrer wechselseitigen Relation möglich. Diese Wechselseitigkeit soll nun in ihren beiden Aspekten erläutert werden.

a) Kein Objektbewusstsein ohne Selbstbewusstsein[5]

Sich eines Gegenstandes *bewusst* zu sein, heißt für Fichte, dass man sich seines

---

[4] Vgl. hierzu auch Kap. 1.4.3., Abschnitt e) *Selbstveranlassung zum Handeln.*

[5] Vgl. hierzu auch Kap. 1.4.3., Abschnitt b) *Intellektuelle Anschauung als Bedingung von Objekt-Bewusstsein.*

Denkens dieses Gegenstandes bewusst ist. Um sich aber seines Denkens bewusst zu sein, müsse man seiner selbst sich bewusst sein. Sich seiner selbst bewusst sein, könne aber nicht heißen, sich selbst zum Objekt zu machen, denn dies würde zu einem infiniten Regress führen. Sondern dieses Selbstbewusstsein sei das unmittelbare Voraussetzen von sich selbst als desjenigen, der diesen Gegenstand denkt. *Ich* denke diesen Gegenstand. Fichte erläutert dies z. B. im *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797). Um sich eines Gegenstandes bewusst zu sein, müsse man sich des Denkens dieses Gegenstandes bewusst sein:

> „jedes Object kommt zum Bewusstseyn le/diglich unter der Bedingung, daß ich auch meiner selbst, des bewusstseyenden Subjects, mir bewußt sey“. (GA I, 4, 275; SW I, 526f.)

Aus der funktionalen Beschaffenheit des Selbstbewusstseins ist die Außenwelt notwendig vorauszusetzen. Im Selbstbewusstsein sind „Subjectives und Objectives unzertrennlich vereinigt“ (GA I, 4, 276; SW I, 528).

b) Kein Selbstbewusstsein ohne Objektbewusstsein

Das Bewusstsein seiner selbst ist Bewusstsein seiner Tätigkeit, seines Handelns, denn das Ich ist nur dieses Handeln. Es kann sich auch nur selbst wahrnehmen, wenn es sein Handeln wahrnimmt. Das Ich wird sich selbst als Handeln und nur als Handeln bewusst. Dabei kann aber nicht das Handeln in seinem aktualen Vollzug, sondern nur das Resultat dieses Handelns erfahren werden. Erst wenn ein Resultat gegeben ist, kann das Ich anhand dieses Resultats feststellen, dass es gehandelt hat. Dieses Handeln wird aber nur in Gang gebracht aufgrund eines Anstoßes durch etwas. Dieses Etwas ist nur dadurch erfahrbar, dass es aufgrund des Anstoßes ins Bewusstsein tritt, zu einem Objekt verarbeitet wird. Es ist nur dadurch Objekt, dass es als Korrelat fungiert für die Tätigkeit des Ich. *Wie* das Ich aber auf den Anstoß reagiert, liegt in der Freiheit des Ich. Auf diese Weise sind Selbst- und Objektbewusstsein untrennbar verbunden.

Die Bindung des Ich an die Außenwelt sichert, dass die Tätigkeit des Ich (und damit das reine Selbstbewusstsein) nicht ins Leere läuft und auch nicht in endlosen Schleifen um sich selbst kreist. Zwar hat der Mensch die Fähigkeit, frei sein Handeln zu bestimmen (dies ist die Ebene des praktischen Ich, des Wollens), aber das Handeln selbst ist ein Handeln auf ein Objekt, als Objekt des Wollens oder des Erkennens. Das Vernunftwesen kann kein Objekt setzen, ohne dabei sich selbst eine Wirksamkeit zuzuschreiben. Isoliert man die Leistung der Vernunft in einem Abstraktionsprozess, führt dies auf reines Wollen und reine Tätigkeit.

> „Das Ich aber ist jezt als dasjenige bestimmt, welches/ nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstraktionsvermögen, übrig bleibt; und das NichtIch als dasjenige, von welchem durch jenes Abstraktionsvermögen abstrahirt werden kann: und wir haben demnach jezt einen festen Unterscheidungspunkt zwischen dem Objekte, und Subjekte.“ (GA I, 2, 382f.; SW I, 244)

Hierbei ist der Blick auf das Objekt ausgeblendet. Aber die konkrete Wirksamkeit eines endlichen Vernunftwesens geht immer auf ein konkretes Objekt. 'Vernunft' bzw. 'Ich' bedeutet die Fähigkeit der Eigenaktivität, die in dieser reinen Form jedoch gar nicht vorkommt, sondern als Bestandteil in das konkrete, objektbezogene Handeln als Subjektanteil (Selbsttätigkeit, Selbstbestimmung) des Ich eingeht. Das 'Ich' ist die subjektive Bedingung aller Möglichkeit von Tätigkeit überhaupt.

Vom dogmatischen Standpunkt aus erscheinen Ich und Nicht-Ich als sich ausschließende Pole. Die Transzendentalphilosophie hingegen geht davon aus, dass beide nur dadurch *sind*, dass sie aufeinander bezogen sind. Es gibt kein Nicht-Ich schlechthin, sondern nur ein solches für ein Ich. Es gibt auch kein Ich schlechthin, sondern prinzipiell nur ein solches, das auf ein Nicht-Ich bezogen ist. Wie Fichte die Vermittlung, die Synthese von Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, die den Gehalt des dritten Grundsatzes bildet, konzipiert, wird im folgenden Kapitel darzustellen sein.

1.6. Dritter Grundsatz: Synthesis und Einbildungskraft

Der erste und zweite Grundsatz geben Auskunft über die beiden grundsätzlichen Bedingungen, die für jedes Handeln, für jedes Wissen in Funktion sind, Ich und Nicht-Ich, und zugleich über die ursprünglichen Handlungen des Ich: das Selbstsetzen und das Entgegensetzen. Wie aber sind beide Handlungen, die je für sich absolut sind, miteinander vereinbar? Hierzu ist es notwendig, beide Handlungen einzuschränken, und dies geschieht durch das Setzen einer Grenze zwischen beiden durch die Einbildungskraft. Der dritte Grundsatz thematisiert die Relation zwischen Ich und Nicht-Ich als Handlungsfunktion, wobei die Dominanz jeweils eines der Relata die Spezifizierung als Grundsatz der theoretischen bzw. praktischen Wissenschaftslehre begründet.

In diesem Kapitel, das in der Behandlung des dritten Grundsatzes der Wissenschaftslehre den Schwerpunkt auf die Aspekte der theoretischen Wissenschaftslehre legt, gehe ich folgendermaßen vor: Zunächst erörtere ich die Formulierung des dritten Grundsatzes und die Herleitung der beiden Teilsätze, die die theoretische und praktische Wissenschaftslehre begründen. (1.6.1.) Dann werden die die einzelnen Syntheseschritte, die Fichte in der Explikation des Grundsatzes der theoretischen Wissenschaftslehre vorführt, aufgezeigt. (1.6.2.) Diese Syntheseschritte führt Fichte bis zur Deduktion der Einbildungskraft. Auf deren Funktion wird gesondert einzugehen sein. (1.6.3.)

1.6.1. Der dritte Grundsatz

Mit dem dritten Grundsatz definiert Fichte das Handeln als Relation zwischen Ich und Nicht-Ich. Als aufeinander bezogene, nur miteinander existente, sich wechselseitig bestimmende Funktionen sind Ich und Nicht-Ich nicht absolut, sondern beschränkt, voneinander abhängig. Die Beschränkung beruht darauf, dass Ich und Nicht-Ich durch Teilbarkeit, d. h. „*Quantitätsfähigkeit* überhaupt“ (GA I, 2, 270; SW I, 108), gekennzeichnet sind. Der dritte Grundsatz thematisiert die eigentliche Wechselwirkung beider Relata. Damit weist er auf, dass jede konkrete Tätigkeit nur als eine Wechselbeziehung von Ich und Nicht-Ich möglich ist.

Die ursprüngliche Handlung, die der dritte Grundsatz ausdrückt, ist „die des Verbindens Entgegengesezter in einem Dritten“ (GA I, 2, 274; SW I, 113), d. h. Synthesis, die dialektische Arbeit des Vermittelns zwischen den sich gegenseitig einschränkenden Ich und Nicht-Ich. In immer weiter zu treibenden Synthesen sind die in der Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich enthaltenen Antithesen zu überwinden mit dem Ziel, eine höchste Einheit zu erreichen:

> „das Entgegengesezte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengeseztes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht sey; welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist“. (GA I, 2, 276; SW I, 115)

Eine genaue Formulierung des dritten Grundsatzes ist nicht eindeutig dem Text zu entnehmen. Es sind mehrere Lesarten möglich, die im Kern darauf hinauslaufen, diesen Grundsatz als Aussage über die Vernunfthandlung des Teilbarsetzens, Entgegensetzens und Synthetisierens zu verstehen. Mit seiner Formulierung: „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*“ (GA I, 2, 272; SW I, 110), entspricht Fichte diesem Anliegen am ehesten. Zu diesem Satz erklärt er aber, dass er eine Zusammenfassung aller drei Grundsätze darstelle (GA I, 2, 271f.; ebd.).[1] Der dritte Grundsatz wäre damit die Synthese der Gehalte aller drei Grundsätze, d. h. aller drei Vernunfthandlungen. Und erst aus dieser Synthese wäre eine Bestimmung von Handeln überhaupt erst möglich. Ich werde im Folgenden die zitierte Formulierungsvariante im Sinne eines dritten Grundsatzes verwenden.

Auch wenn Fichte keine endgültige Formulierung des dritten Grundsatzes gibt, ist doch dessen Gehalt eindeutig. Es geht um die Dialektik von Ich und Nicht-Ich in der Rückbeziehung auf die konstitutive Leistung des handelnden Subjekts. Vom transzendentalen Standpunkt aus gibt es kein Subjekt und kein Objekt

[1] Wilhelm Metz (*1991*) nimmt diese Bemerkung Fichtes als Beleg dafür, dass die oben zitierte Formulierung nicht als dritter Grundsatz angesehen werden dürfe (vgl. Fußn. 55, S. 241f.). Er selbst bietet jedoch keinen Vorschlag zur Formulierung des dritten Grundsatzes an, sondern spricht nur von der dritten Vernunfthandlung.

vor dem Handeln, sondern Handeln ist die hergestellte Einheit von Subjekt und Objekt. Fichte sieht es als Mangel jedes Dogmatismus an, dass er eine Seite aus diesem Prozess herauslöse und als vorgängig denke: Der dogmatische Realismus gehe aus von einem Ding an sich als „Real-Grund von Allem“. Der dogmatische Idealismus sehe im Nicht-Ich „ein blosses Accidens des Ich“ (GA I, 2, 310; SW I, 155). Er denke das Objekt als hervorgebracht durch die Intelligenz. (GA I, 4, 188; SW I, 425f.) Negativ formuliert: Der dogmatischen Realismus könne nicht zeigen, dass die bloße Tätigkeit des Nicht-Ich nicht der Grund des Leidens im Ich sein könne. Der dogmatische Idealismus könne nicht zeigen, dass die blosse Tätigkeit des Ich nicht Grund der Realität des Nicht-Ich sein könne. (GA I, 2, 328; SW I, 178) Fichte versucht demgegenüber, Erkenntnis (Erfahrung) als Synthesis von Ich und Nicht-Ich darzustellen, die in dieser Synthesis sich als Subjekt und Objekt erst konstituieren.

> „In der Erfahrung ist *das Ding*, dasjenige, welches unabhängig von unserer Freiheit bestimmt seyn, und wornach unsere Erkenntniß sich richten soll, und die *Intelligenz*, welche erkennen soll, unzertrennlich verbunden“. (GA I, 4, 188; SW I, 425)

Fichte definiert als Aufgabe der Wissenschaftslehre, die philosophische Analyse des Handelns jeweils auf eine Synthese von Subjekt und Objekt, teilbares Ich und teilbares Nicht-Ich, zu führen. Dabei sollen aus der Grundsynthesis des dritten Grundsatzes dann alle weiteren Synthesen entwickelt werden. (GA I, 2, 283; SW I, 123) Um dies zu leisten, sind die Grundbegriffe Ich und Nicht-Ich weiter zu analysieren und weitere Merkmale aus dieser Analyse zu gewinnen, die dann wiederum synthetisiert werden müssen (ebd.).

Dabei existieren prinzipiell zwei Möglichkeiten der Relation zwischen teilbarem Ich und teilbarem Nicht-Ich, je nachdem, welches Relatum das bestimmende Moment ist. Dementsprechend lassen sich aus dem von Fichte als Fazit aller drei Grundsätze formulierten Satz: „*Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen*“ (GA I, 2, 272; SW I, 110), zwei abgeleitete Sätze gewinnen:

1. Der erste abgeleitete Satz begründet die theoretische Wissenschaftslehre und lautet: „*das Ich sezt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich*“ (GA I, 2, 285; SW I, 126).
2. Der zweite Satz begründet die praktische Wissenschaftslehre und lautet: „*Das Ich sezt das Nicht-Ich, als beschränkt durch das Ich*“ (ebd.; SW I, 125).

Beide Bestimmungen des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich sind entgegengesetzt, werden aber zurückgebunden an die Selbstsetzung des Ich (beide Sätze beginnen mit der Setzung durch das Ich), so dass in transzendental-idealistischer Perspektive die Einheit beider Bestimmungen deutlich wird. Die konkrete Gestaltung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich, das durch das (absolute) Ich jeweils gesetzt wird, kennzeichnet das empirische Individuum in seinen Handlungsvollzügen, in seiner immer auf einen Gegenstand gerichteten Tätigkeit.

1.6.2. Der Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre und die Synthesis

Aus der Analyse des Grundsatzes für die theoretische Wissenschaftslehre extrahiert Fichte die in ihm notwendig enthaltenen Implikationen. Dabei legt er die verschiedenen Aspekte des synthetischen Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich frei. Dieses Verhältnis ist eine wechselseitige Relation, bei der das Ich überhaupt nur eine epistemische Funktion hat, wenn es sich mit einem Nicht-Ich auseinandersetzt, und das Nicht-Ich nur ein solches ist *für* ein Ich. Die Erklärung des Zusammenwirkens des teilbaren Ich und teilbaren Nicht-Ich führt auf Widersprüche, die in stets auf neuer Stufe zu vollziehenden Synthesen überwunden werden. Die jeweiligen Ergebnisse dieser Synthesen sind weitere Kategorien: Wechselbeziehung (oder Wechselwirkung), Wirksamkeit (Kausalität) und Substantialität, bei Kant die Kategorien der Relation (vgl. KrV, A 80). Für das Verständnis der Theorie Fichtes ist es entscheidend, dass die Kategorien nicht logisch-abstrakt gewonnen werden können, sondern dass sie in der philosophischen Arbeit selbst notwendige Denkschritte bilden, die ein bestimmtes Problem, eine bestimmte Antithese synthetisierend bewältigen bzw., wie er in den hier vorgeführten Synthesen formuliert: einen Widerspruch lösen.[2] Diese Methode kann als „genetische Deduktion" bezeichnet werden, wenn unter 'genetisch' mit Fichte der rekonstruierende Nachvollzug von Handlungen des Ich verstanden wird.[3]

Den Schlussstein dieser Analyse bildet der höchste Vereinigungspunkt, der im Rahmen der theoretischen Wissenschaftslehre möglich ist: Es ist die unabhängige Tätigkeit der Einbildungskraft. Der von Fichte entwickelte Gang der Synthesis bis zur Deduktion der Einbildungskraft soll in diesem Kapitel verfolgt werden.

Erste Synthesis: Wechselbestimmung

Bei näherer Analyse des Grundsatzes des theoretischen Handelns, *„das Ich sezt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich"* (GA I, 2, 285; SW I, 126), ergibt sich ein Widerspruch zwischen dem Selbstsetzen des Ich (Bestimmen, Tätigkeit) und seiner Beschränkung durch das Nicht-Ich (Bestimmtwerden, Leiden). Wie lässt sich dieser Widerspruch auflösen? Im Zusammenhang der Deduktion der

[2] Dies hebt auch Christian Hanewald (2001) hervor: „Nach Fichte ist der Nachweis der objektiven Gültigkeit einer Kategorie nämlich nur dann zu erbringen, wenn sich aus einer spezifischen Konstellation bzw. aus einer besonderen Problemlage heraus zeigen läßt, daß ein Handeln des Ich nach dieser bestimmten Regel unerläßlich ist" (S. 170).

[3] So schreibt Fichte in seiner *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, Zweck der Wissenschaftslehre sei nicht, „ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben [...]. Daher sind alle Beschreibungen derselben genetisch" (GA I, 3, 256; SW II, 445).

Qualitätskategorien hatte Fichte aufgewiesen, dass Realität und Negation sich nicht gegenseitig aufheben, wenn sie als quantifizierbar, bestimmbar, genommen werden. Das hier zu lösende Problem besteht somit darin, wie Bestimmung (Setzen, Tätigkeit) und Bestimmtwerden (Leiden) eine Einheit bilden können.

Fichtes Lösung besteht darin, dass das Verhältnis von Tätigkeit und Leiden formal so beschaffen sein muss, dass beide Seiten, metaphorisch gesprochen, gleich stark sind, dass also beiden das gleiche Quantum in einer Relation zukommt, so dass ein Gleichgewicht der Quanta, zum Beispiel Quantum Tätigkeit und Quantum Leiden, anzunehmen ist. Wäre das Quantum einer Seite größer, wäre keine Synthesis möglich, würde das Ungleichgewicht die Einheit des Bewusstseins aufheben. Fichte führt hier die Kategorie der *Wechselbestimmung* (GA I, 2, 290; SW I, 131) als Methode der Synthesis ein. Bestimmung ist das Festsetzen der Quantität (Quantum Tätigkeit oder Quantum Leiden) einer der Seiten. (GA I, 2, 289f.; SW I, 130) Durch die *Wechsel*bestimmung wird das gleiche Quantum auch der anderen Seite zugesprochen, d. h. durch jede Handlung des Bestimmens wird so zugleich auch die andere bestimmt. Diese Wechselbestimmung beruht auf drei Prinzipien:

a) auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit: keine der Seiten ist ohne die andere möglich;
b) auf dem Prinzip der Teilbarkeit beider Seiten;
c) auf dem Prinzip des gleichen Quantums beider Seiten.

Nur bei gleich mächtigen Polen ist ein Gleichgewicht und damit eine wirkliche Wechselseitigkeit gegeben. Demnach ist nur so viel Tätigkeit im Nicht-Ich wie Leiden im Ich und umgekehrt. Das Quantum an Tätigkeit auf der einen Seite ist identisch mit dem Quantum Leiden auf der anderen Seite. Der Bestimmung auf der einen Seite entspricht ein gleiches Quantum Bestimmtwerden auf der anderen.

> „Demnach sezt das Ich Negation in sich, in sofern es Realität in das Nicht-Ich sezt, und Realität in sich, in sofern es Negation in das Nicht-Ich sezt; es sezt sich demnach *sich bestimmend*, insofern es bestimmt *wird*; und *bestimmt werdend*, insofern es sich *bestimmt*". (GA I, 2, 289; SW I, 130)

Mit der Funktion der 'Wechselbestimmung' wurde der erste Widerspruch, derjenige zwischen Bestimmen und Bestimmtwerden, gelöst, indem die Funktion des Bestimmens näher qualifiziert wurde.

Zweite Synthesis: Wirksamkeit (Kausalität)

Die Wechselbestimmung ist nur ein formales Prinzip, sie löst nicht das Problem, welcher Seite Realität und welcher Seite Negation zugesprochen werden soll. Nach dem hier zu untersuchenden Satz: *„das Ich sezt sich selbst, als beschränkt durch das Nicht-Ich"* (GA I, 2, 285; SW I, 126), ist das Ich bestimmt durch das Nicht-Ich. Demnach wird hier dem Nicht-Ich alle Realität zugesprochen. Es ist

Ursache des Leidens im Ich. Aber nach dem ersten Grundsatz soll ins *Ich* alle Realität gesetzt sein. Der hier aufgewiesene Widerspruch besteht zwischen der Annahme des ersten Grundsatzes: *„alle Realität ist in das Ich gesezt"* und der Implikation des Grundsatzes der theoretischen Wissenschaftslehre: *„das Nicht-Ich hat in sich selbst Realität"* (GA I, 2, 291; SW I, 132). Durch bloße Wechselbestimmung kann dieser Widerspruch nicht gelöst werden. Fichte verweist auf den Gehalt des ersten Grundsatzes, wonach das Ich sich selbst setzt und damit Quelle aller Realität (Realität wird hier synonym mit Tätigkeit gebraucht) ist. „Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben." (GA I, 2, 293; SW I, 134) Wenn der Begriff der Realität an das Ich gebunden ist, kann der hier zu erörternde Widerspruch nur aufgelöst werden von der Perspektive des Ich her. Zwar ist das Ich beschränkt durch das Nicht-Ich, aber das Nicht-Ich existiert für das *Ich* nur, insofern ein Leiden im *Ich* erzeugt wird. Nur vom Leiden her wird auf ein Nicht-Ich geschlossen. Das Leiden des *Ich* ist insofern das bestimmende Moment der Beziehung. Dem Nicht-Ich kommt nur insofern Realität zu, als es sich im Leiden des *Ich* indirekt manifestiert.

> „Das *Nicht-Ich hat* als solches *an sich keine Realität; aber es hat Realität, insofern das Ich leidet*". (GA I, 2, 294; SW I, 135)

Die hier aufgewiesene Synthesis nennt Fichte *Wirksamkeit* oder *Kausalität*. Die Seite, von der die Tätigkeit ausgeht, heißt Ursache, diejenige Seite, der Leiden zugeschrieben wird, heißt das Bewirkte, die Wirkung.

Dritte Synthesis: Substantialität

Mit seinem nächsten Analyseschritt setzt Fichte wieder bei der Formulierung des Grundsatzes der theoretischen Wissenschaftslehre an, dass das Ich sich selbst setzt als beschränkt durch das Nicht-Ich. (GA I, 2, 285; SW I, 126) Darin sind zwei einander widersprechende Aussagen über das Ich enthalten, denn zum einen ist das Ich bestimmend (es setzt), zum anderen ist es als beschränkt durch das Nicht-Ich etwas, das bestimmt wird. So könnte die Formulierung dieses Grundsatzes auch heißen: „das Ich setzt sich als bestimmt" (GA I, 2, 295; SW I, 136) Der aufzulösende Widerspruch besteht zwischen der Annahme des Ich als Bestimmen (Tätigkeit) und des Ich als Bestimmtwerden (Leiden). (GA I, 2, 295; SW I, 137) Wie sind Bestimmen und Bestimmtwerden, Tätigkeit und Leiden, Realität und Negation, im Ich selbst zu synthetisieren?

Tätigkeit und Leiden sind dabei jeweils unter dem Aspekt der Tätigkeit gefasst, ihr Unterschied besteht darin, dass die Tätigkeit, sobald sie als quantifizierbare gedacht wird, eine konkrete Tätigkeit ist. Dieses spezifische Quantum Tätigkeit ist selbst das Leiden. Oder anders gesagt: Leiden ist bestimmte Tätigkeit.

Das Ich ist also einerseits absolute Realität, Tätigkeit. Es ist aber auch endliches Ich, das Ich in einer konkreten Sphäre des Handelns. Indem es sich zu dieser

konkreten Handlung bestimmt, ist es tätig, indem es sich selbst diese Handlung anweisen lässt, ist es leidend.

> Das Ich „ist *bestimmend*, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität seiner Realitäten enthaltnen Sphären in eine bestimmte sezt; und insofern bloß auf dieses absolute Setzen reflectirt, von der Grenze der Sphäre aber abstrahirt wird. Es ist *bestimmt*, insofern es als in dieser bestimmten Sphäre gesezt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird". (GA I, 2, 298; SW I, 141)

Das Ich wird hier also unter zwei verschiedenen Perspektiven betrachtet. Als alle Realität umfassend gedacht ist es *Substanz*, insofern nur eine bestimmte, begrenzte Sphäre dieser Realität betrachtet wird, ist es *Accidens*. (GA I, 2, 299; SW I, 142) Damit hat Fichte die Kategorie *Substantialität* als unerlässliche Regel des Erkennens gewonnen.

Vierte Synthesis: Einbildungskraft

In den bisher aufgewiesenen Syntheseschritten ist selbst ein Widerspruch enthalten, wie Fichte aufzeigt. Nach dem Begriff der Wirksamkeit wird dem Nicht-Ich Tätigkeit zugeschrieben, dem Ich aber Leiden. Entsprechend dem Begriff der Wechselbestimmung soll das Quantum Tätigkeit und Leiden dabei gleich groß sein. Nach dem Substantialitätsbegriff soll aber das Ich alle Tätigkeit in sich setzen. Die Implikationen der Begriffe der Wirksamkeit und der Substantialität geraten hier also in Widerspruch, denn einmal wird auch dem Nicht-Ich Tätigkeit zugesprochen, das andere Mal alle Tätigkeit ins Ich gesetzt. (GA I, 2, 302; SW I, 145f.)

Fichte verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass die dogmatischen Systeme dadurch erklärt werden können, dass sie die beiden Modelle, die in den Begriffen der Wirksamkeit und der Substantialität gefasst sind, nicht mehr synthetisieren, sondern eines dieser Modelle zur Erklärung der Beziehung von Ich und Nicht-Ich verwenden. Dies führt dann zu den Verkürzungen der dogmatischen Philosophien. Wird das Nicht-Ich als absolute Ursache des Leidens im Ich angenommen, ist damit ein dogmatisch-realistischer Standpunkt eingenommen. Wird das substantiell gedachte tätige Ich als Bestimmungsgrund angenommen, führt dies zu einem dogmatischen Idealismus (GA I, 2, 303; SW I, 147). Dieser Idealismus kann nicht erklären, woher das Objektive kommt, der Realismus nicht, wie der Übergang vom Nicht-Ich zum Ich erfolgt. In der disparaten Behandlung beider Prinzipien bleibt der Widerspruch bestehen:

> „sezt das Ich sich als bestimmt, so wird es nicht bestimmt durch das Nicht-Ich, wird es bestimmt durch das Nicht-Ich, so sezt es sich nicht als bestimmt". (GA I, 2, 304, SW I, 148)

Es muss also eine Synthese zwischen beiden Prinzipien hergestellt werden. Das Prinzip der Substantialität setzt *alle* Tätigkeit ins Ich, das Prinzip der Kausalität

(Wirksamkeit) setzt auch Leiden ins Ich und damit Tätigkeit ins Nicht-Ich. Beide verhalten sich, so Fichte, wie Realität und Negation und werden vereinigt durch Bestimmung, d. h. Teilbarkeit.

> „Das Ich sezt nur *zum Theil* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich, und *zum Theil nicht* Leiden in das Nicht-Ich, insofern es Thätigkeit in das Ich sezt." (GA I, 2, 305; SW I, 149)

Wenn aber nur *zum Teil* Leiden oder Nicht-Leiden in das Nicht-Ich gesetzt wird, ist in das Ich eine Tätigkeit gesetzt, der kein Leiden korrespondiert. Diese nennt Fichte *„unabhängige Thätigkeit*" (ebd.). Diese unabhängige Tätigkeit steht aber im Widerspruch zum Gesetz der Wechselbestimmung (Wechsel-Tun-und-Leiden). Beide sind zu synthetisieren, und dies führt auf den Satz:

> *„Durch Wechsel-Thun, und Leiden* [...] *wird die unabhängige Thätigkeit; und durch die unabhängige Thätigkeit wird umgekehrt Wechsel-Thun, und Leiden bestimmt*". (GA I, 2, 306; SW I, 150)

Das Vermögen der unabhängigen Tätigkeit ist für Fichte die *Einbildungskraft*. Sie ist selbst nur insofern gesetzt, „inwiefern ein Wechsel zu bestimmen ist; und ihr Umfang wird demnach durch den Umfang dieses Wechsels bestimmt" (GA I, 2, 314; SW I, 160).

1.6.3. Die Funktion der Einbildungskraft

Alle Bewusstseinshandlungen (Erkennen und Wollen) werden von Fichte als Wechselbeziehung von Subjekt und Objekt bestimmt, die dadurch zu einem immer weiter treibenden Prozess werden, dass die Einbildungskraft die jeweils gesetzte Wechselbestimmung stets wieder auflöst und das Einfügen neuer Glieder in die Beziehung möglich macht. Fichte kann damit an Kant anknüpfen, denn auch Kant konzipiert sie als Vermögen der Synthesis.

Für Kant ist Erkenntnis nur möglich durch das Zusammenwirken von Anschauung und Begriff. Die produktive Einbildungskraft fungiert dabei als das Verbindungsglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand. Sie allein sei einerseits in der Lage, „den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung" (KrV, B 151) zu geben. Die „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung" (ebd.), die sie bewirke, sei andererseits „eine Ausübung der Spontaneität" (ebd.). In letzterem Sinn ist die produktive Einbildungskraft für Kant „ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen" (KrV, B 152) und zwar „den *Kategorien* gemäß" (ebd.).[4] In der *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet Kant dementsprechend die produktive Einbildungskraft als „Vermögen der Anschauungen a priori" (KU, A XLII). Dabei ist zwar in der Erkenntnis die Einbildungskraft dem Verstand untergeordnet, in der Ästhetik aber ist „der Verstand der Einbildungskraft und nicht diese jenem zu Diensten" (KU, A 70). Diese ästhetisch wirksame Einbildungskraft ist „Urheberin willkürlicher Formen möglicher Anschauungen" (KU, A 68) und also solche frei, produktiv und schöpferisch.

Dass Kant der Einbildungskraft insbesondere in der *Kritik der Urteilskraft* einen besonderen Stellenwert zugemessen hat, könnte ein Grund sein, warum Fichte gerade von diesem Werk besonders beeindruckt war.[5] Euphorisch spricht er vom

> „wunderbaren Vermögen der produktiven Einbildungskraft [...], ohne welches gar nichts im menschlichen Geiste sich erklären läßt – und auf welches gar leicht der ganze Mechanismus des menschlichen Geistes sich gründen dürfte". (GA I, 2, 353; SW I, 208)

Auch Fichte hat die Einbildungskraft konzipiert als das unabhängige, produktive Vermögen im Ich. Die Einbildungskraft übernimmt in seiner Wissenschaftslehre verschiedene Funktionen. Sie ist das Vermögen der Synthesis. (Abschnitt a) Sie ist unabhängig von allen Bestimmungen und hat deshalb das Vermögen des Schwebens. Dieses Schweben erlaubt ihr, sich über die einzelnen Widersprüche zu erheben und zwischen deren Seiten zu vermitteln. (Abschnitt b) Sie tut dies, indem sie eine *Grenze* zwischen die beiden Seiten setzt. Damit werden diese beiden Seiten

---

[4] Wilhelm Metz (1991) arbeitet in seiner Untersuchung zum Konzept der produktiven Einbildungskraft bei Kant heraus, dass Kant erst in der B-Deduktion deren Funktion adäquat dargestellt habe. Es sei die „neue Einsicht der B-Deduktion, die produktive Einbildungskraft nicht länger als drittes Erkenntnisvermögen, sondern als die Eine ur/-sprünglich konstituierende Synthesis in concreto zu begreifen" (S. 110f.). „Hinsichtlich der produktiven Einbildungskraft ist somit die folgende Hauptthese zu erhärten: Ihre Synthesis ist zwar als eine Funktion des Verstandes zu begreifen; daraus folgt aber nicht, daß dieser Funktion eine nur sekundäre Bedeutung zukäme. Im Gegenteil geht es in der transzendentalen Kategoriendeduktion zentral um den Erweis, daß die Kategorien, ja/ sogar die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption selbst, nur eine objektive Bedeutung besitzen, wenn sie auf das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung angewandt werden (vgl. die §§ 22, 23). Weil diese Anwendung vom reinen Verstande erbracht wird, kommt seine ursprüngliche Synthesistätigkeit, die der Natur das Grundgesetz vorschreibt, überhaupt nur ans Licht, wenn seine Selbstkonkretisierung zu dem, was produktive Einbildungskraft zu nennen ist, verdeutlicht wird. Die Synthesis der Einbildungskraft ist nicht nur eine Funktion des Verstandes neben anderen; vielmehr ist seine ursprüngliche Gesetzgebung in der bezeichneten Konkretisierung allein da" (S. 23f.).

[5] Zur Bedeutung der *KU* für Fichte führt Metz (ebd.) aus: „Es ist nicht zufällig, daß die KU die Einbildungskraft in ihrer äußersten Inanspruchnahme thematisiert, denn die dritte *Kritik, die für Fichte und Hegel den höchsten Punkt der Kantischen Philosophie überhaupt erreicht, hat es mit der Vermittlung der theoretischen und praktischen Vernunft zu tun und nähert sich daher der Explikation der Einheit der Vernunft am meisten an*" (*S. 197*).

bestimmt und so erst der Anschauung zugänglich. Sie erhalten den Status der Realität, so dass Fichte sagen kann, die Einbildungskraft bringe die Realität hervor.[6] (Abschnitt c) Doch ist dieses Setzen für die Einbildungskraft selbst nicht beschränkend, sondern ihre Tätigkeit bleibt offen in Richtung aufs Unendliche, wodurch das praktische Vermögen des Ich überhaupt erst möglich wird. Weiterhin spielt die Einbildungskraft die entscheidende Rolle in der Konstituierung der Zeitlichkeit des Bewusstseins, was hier aber nicht näher verfolgt werden soll.

Gerade die von Fichte entwickelte Theorie der Einbildungskraft ist dann vor allem von den frühromantischen Rezipienten aufgenommen und in ihren eigenen Konzepten verarbeitet worden.[7]

a) Einbildungskraft als Vermögen der Synthesis

Fichte bestimmt als Leistung des menschlichen Geistes, Entgegengesetztes vereinigen zu können.[8] Der Anlass für das Tätigwerden besteht darin, dass überhaupt absolut Entgegengesetzte vorkommen: Ich und Nicht-Ich, deren Entgegensetzung durch Tätigkeit aufgehoben werden soll. Die Einbildungskraft ist dabei für Fichte nicht willkürliches Phantasieren, sondern das Vermögen, Widersprechendes zu vereinigen (GA I, 2, 361; SW I, 218), also Synthesis zu vollziehen. Wie dies vorzustellen ist, erläutert Fichte durch ein Modell, in dem er in der Funktion der Einbildungskraft Thesis, Antithesis und Synthesis unterscheidet, wodurch es möglich wird, die Handlung der Synthesis genauer zu spezifizieren. Thetische, antithetische und synthetische Handlung sind jedoch im Erkenntnisvollzug eine Einheit

---

[6] So schreibt Fichte an Jacobi (30.08.1795): „Sie sind ja bekanntermaßen Realist, und ich bin ja wohl transcendentaler Idealist, härter als *Kant* es war: denn bei ihm ist doch noch ein Mannigfaltiges der Erfahrung, zwar mag Gott wissen, wie und woher, gegeben, ich aber behaupte in dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde" (GA III, 2, 391).

[7] Lore Hühn (1996) hat eine informative und weitsichtige Analyse der Funktion der Einbildungskraft bei Fichte und den Frühromantikern vorgelegt, der ich in weiten Teilen zustimme. Wenn sie jedoch die Einbildungskraft bei Fichte lediglich „als eine Art Notbehelf" (S. 590) ansieht, um eine prinzipielle Kluft zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu überbrücken, scheint mir diese Einschätzung an Fichtes Intention vorbeizugehen, denn m. E. versucht Fichte mit der Einbildungskraft ein Vermögen zu statuieren, das unabhängig von Verstand und Vernunft agiert und sich nicht auf eine bloße Vermittlerrolle restringieren lässt. Zur Rezeption des Konzepts der Einbildungskraft bei Novalis vgl. auch Bernward Loheide (2000, S. 43-47; S. 220-223).

[8] Bernward Loheide (2000) bestimmt Fichtes „produktive Einbildungskraft als das zentrale Grundvermögen des theoretischen Ich, das alle Gegensätze (Subjekt und Objekt, Bestimmbarkeit und Bestimmtheit, Denken und Sein, Übersinnliches und Sinnliches, Unendlichkeit und Endlichkeit) [...] produziert und synthetisiert" (S. 44).

und lassen sich nur in der Reflexion unterscheiden (GA I, 2, 284; SW I, 124). Unter Synthesis und Antithesis versteht Fichte Handlungen, die auf einen schon gesetzten Gegensatz (Thesis) gehen. Die Synthesis ist auf die gemeinsamen Merkmale beider Relata des Gegensatzes gerichtet, die Antithesis auf die Unterscheidungsmerkmale. (GA I, 2, 273f.; SW I, 112f.)

Wenn die Einbildungskraft nun eine Grenze zwischen zwei Relata setzt, kann diese Grenzsetzung hinsichtlich der drei konstitutiven Momente analysiert werden:

1. Die Einbildungskraft setzt zwischen zwei Relata A und B eine Grenze Z. Dieses Setzen der Grenze ist die „absolute Thesis der Einbildungskraft" (GA I, 2, 359; SW I, 215).
2. Die Grenze ist einerseits das Trennende, sie verhindert das Zusammentreffen der beiden Seiten und ist insofern zu sehen als „Antithesis der Einbildungskraft" (ebd.). Diese Grenzsetzung macht überhaupt eine Quantifizierung, Bestimmung, der beiden Seiten möglich.
3. Die Grenze ist aber auch Vermittlung zwischen beiden Seiten, es ist die Grenze *zwischen* ihnen, die sie aufeinander bezieht und eine wechselseitige Bestimmung ermöglicht (Synthesis der Einbildungskraft, ebd.). In ihrem thetischen Verfahren (Setzen der Grenze) ist die Einbildungskraft produktiv, in dem antithetischen und synthetischen Geschäft „reproductiv" (ebd.).

Als entscheidendes methodisches Prinzip erweist sich das Zusammenwirken von Thesis, Antithesis und Synthesis als Bestimmung zweier Seiten eines Widerspruchsverhältnisses. Dabei ist die Grenzsetzung also die von der Einbildungskraft vollzogene entscheidende Vermittlungsleistung in jeder Synthesis. Nun ist aber diese Vermittlung so beschaffen, dass sie zwar „in der Mitte alles richtig vereinigt, und verknüpft; nicht aber die beiden äussersten Enden" (GA I, 2, 300; SW I, 143). Diese Funktion der Grenzziehung illustriert Fichte durch ein Beispiel (GA I, 2, 301; SW I, 144). Angenommen wird ein kontinuierlicher Raum mit Licht im Punkt *m* und Finsternis im Punkt *n*. Zwischen *m* und *n* muss es einen Übergang geben: die Dämmerung = x. Nun gibt es, von der Dämmerung aus gesehen, eigentlich gar kein reines Licht oder reine Finsternis, sondern diese sind nur der Endpunkt der Dämmerung zu beiden Seiten. Das Setzen der Dämmerung ist also zugleich das Fixieren von Licht und Finsternis. Nun lassen sich auch zwischen Dämmerung und Licht bzw. Dämmerung und Dunkelheit neue Zwischenglieder einfügen, bis ins Unendliche. Es bleibt also immer ein unbestimmbarer Rest, eine Grenze der Bestimmung. Dieses Unbestimmte veranlasst dazu, dass die Einbildungskraft immer neu tätig wird, neue Grenzen setzt und damit immer weitere *inhaltliche* Bestimmungen möglich macht.

Mit der Herausstellung der synthetisierenden Tätigkeit der Einbildungskraft macht Fichte deutlich, dass der menschliche Geist überhaupt darauf beruht, Entgegengesetztes vereinigen zu können,

> „daß eine Erklärung der Begebenheiten in unserm Geiste überhaupt gar nicht möglich seyn würde ohne absolut entgegengesezte; da dasjenige Vermögen, auf welchem alle jene Begebenheiten beruhen, die produktive Einbildungskraft, gar nicht möglich seyn würde, wenn nicht absolut entgegen/gesezte, nicht zu vereinigende, dem Auffassungsvermögen des Ich völlig unangemessene, vorkämen". (GA I, 2, 367f.; SW I, 226)

Diese prinzipielle Entgegensetzung ist es, die das Ich zu immer neuer Tätigkeit, zu immer neuer Synthesis, herausfordert.[9]

b) Einbildungskraft als Schweben

Fichtes transzendental-idealistische Grundprämisse setzt das Wesen des Ich in seine Tätigkeit, welche als absolute Bestimmung des Ich keine Begrenzung durch ein Nicht-Ich hat und ins Unendliche gerichtet ist. Die Unendlichkeit des Ich soll verstanden werden als „ein absolutes in das unbegrenzte, und unbegrenzbare hinaus gehendes Produktions-Vermögen" (GA I, 2, 361; SW I, 217). Dieses Produktionsvermögen realisiert sich jedoch nur in einem konkreten Handeln, d. h. an einem konkreten, endlichen Objekt. Dieses bildet die Begrenzung der unendlichen Tätigkeit. Alles Handeln des Ich ist damit bestimmt durch die Vermittlung zwischen der ins Unendliche gehenden Tätigkeit des Ich einerseits und der Beschränkung dieser Tätigkeit durch ein Nicht-Ich andererseits. Es muss also gezeigt werden können, wie Unendlichkeit (Tätigkeit) und Endlichkeit (Begrenzung) zu synthetisieren sind. Diese Synthese erfolgt durch die Grenzsetzung der Einbildungskraft.

> „Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich, und unendlich zugleich sezt – ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich unvereinbares vereinigen will, jezt das unendliche in die Form des endlichen aufzunehmen versucht, jezt, zurückgetrieben, es wieder ausser derselben sezt, und in dem nemlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht – ist das Vermögen der *Einbildungskraft.*" (GA I, 2, 359; SW I, 215)

Die prozessuale Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Ich durch die Einbildungskraft ist die Leistung, die jeder konkreten Synthesis, d. h. jeder konkreten Bestimmung eines Gegenstandes (Begrenzung) zugrunde liegt. Wie erklärt Fichte diese Synthesis? Fichte zufolge ist die Einbildungskraft unabhängige Tätigkeit. Sie vermag *zwischen* den beiden Polen des Gegensatzes zu schweben. Bildlich gesprochen pendelt sie zwischen den Seiten hin und her, setzt frei eine Grenze und bindet dadurch beide Seiten aneinander.

Das Schweben der Einbildungskraft hat selbst keine absolute Grenze, sie ist ein ins Unendliche gehender Prozess, weil sie immer eine Fixierung gegen die andere ausspielt und dabei jede durch Gegensetzung zum Unendlichen relativiert. Der eine Pol der Einbildungskraft ist immer die Unendlichkeit. Deshalb vermag sie, sich über die Endlichkeit zu erheben.

> „Die Einbildungskraft ist ein Vermögen, das zwischen Bestimmung, und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem, und Unendlichem in der Mitte schwebt". (GA I, 2, 360; SW I, 216)

Aufgrund dieser spezifischen Funktion des Schwebens mit einer Öffnung aufs Unendliche ist die Einbildungskraft für Fichte das entscheidende Merkmal von Subjektivität.[10] Sie erst ist das schöpferische Vermögen, das allem Vorstellen, aller Tätigkeit, zugrunde liegt, denn sie liegt dem Streben zugrunde als dem Vermögen des Ich, überhaupt etwas zu wollen und zu tun. Fichte öffnet der geistigen Tätigkeit einen unendlichen Horizont. Mit ihrem schwebenden, nie zu vollendenden Vermitteln steht die Einbildungskraft für Fichte, und an ihn anknüpfend für die Frühromantiker, paradigmatisch für die Auffassung von der konstitutiven Situiertheit des Menschen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Bestimmung und Unbestimmtheit, Gewissheit und Ungewissheit.[11]

c) Einbildungskraft und die Produktion von Realität (Anschauung)

Um nun erklären zu können, wie Erkennen erfolgt, wie „Realität" für das Ich und durch das Ich produziert wird, erörtert Fichte, ausgehend von der produktiven Leistung der Einbildungskraft, die Funktion und das Zusammenwirken der verschiedenen Erkenntnisvermögen.

---

[9] Reinhard Lauth (1971) erklärt, „daß Ich und Nicht-Ich in einer einzigen Setzung nicht widerspruchsfrei vereinigt werden können und deshalb nur das Schweben der Einbildungskraft – eine appositionelle Synthesis, wie wir heute sagen würden – die Gegensätze zu überwinden vermöge" (S. 170).

[10] So sieht Peter Baumanns in der produktiven Einbildungskraft „die äußerste Anstrengung und Leistung des theoretischen Ichs aufgewiesen, mit der es die innere Widersprüchlichkeit seines Wesens auszuhalten versucht" (1990, S. 91).

[11] John Sallis (1983) interpretiert die philosophische Bedeutung einer solchen Konzeption von Einbildungskraft, wie er sie bei Kant und Fichte identifiziert, als subversiv: „Die Einbildungskraft bewirkt, daß wir über uns selbst hinausgehen, öffnet uns für das, was als wesentlicher Anlaß dieses Öffnens selbst verdeckt bleibt. Die Einbildungskraft ist Enteignung des Beisichseins, Verdrängung [...] aus [...] der rationalen Selbsterkenntnis, dem rationalen Beisichsein, dem Beisichsein der Vernunft." (S. 159) Durch diesen „Übergriff der Einbildungskraft auf die Vernunft" werde der gesamte kritische Entwurf erschüttert, die kritische Sicherheit untergraben (ebd.).

Die Einbildungskraft vermittelt Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, durch ihr Schweben. Das Verstandesdenken nimmt beide Seiten nur als abstrakte Größen und vermag sie nicht zusammenzubringen. Die Einbildungskraft hingegen hält durch ihr Schweben beide Seiten fest. Dadurch erhalten sie Realität, d. h. sie werden anschaubar. So kann Fichte davon sprechen, „daß alle Realität [...] bloß durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde" (GA I, 2, 368; SW I, 227). Im Kapitel „Deduction der Vorstellung" erläutert Fichte, wie dies geschieht.

Jedes konkrete geistige Handeln ist bestimmt durch das Miteinander zweier gegenläufiger Tätigkeiten: einem Tun des Ich (mit einer Tätigkeitsrichtung von *A* aus über *B* und *C* u.s.w. ins Unendliche) und einem Leiden des Ich (aufgrund eines Anhaltens der Tätigkeit in einem bestimmten Punkt, z. B. *C* und deren Reflexion von *C* nach *A*). (GA I, 2, 369f.; SW I, 228) *C* hat in diesem Beispiel die Funktion des Nicht-Ich, des die Tätigkeit Hemmenden, Begrenzenden. Der Zustand des Ich, der durch dieses Zugleichsein von Tätigkeit und Leiden bestimmt ist (der hier also als die Einheit von ursprünglicher und reflektierter Tätigkeit zwischen *A* und *C* anzusehen ist), ist die *Anschauung*. (GA I, 2, 370; SW I, 229) Die Möglichkeit der Anschauung beruht darauf, dass die von *A* (Ich) aus ins Unendliche gehende Tätigkeit in *C* (Nicht-Ich) angehalten und zurückgetrieben wird. Nur aufgrund dieses Anhaltens in *C* wird ein Objekt (Realität) konstituiert. Ohne diese Grenzziehung würde sich die Tätigkeit des Ich ins Unendliche ausdehnen, ohne etwas zu erfassen. Die Anschauung ist also die Synthese zweier entgegengesetzter Tätigkeitsrichtungen: einer nach außen gerichteten Tätigkeit des Ich und einer an einem bestimmten Punkt gehemmten und von dort zurückgeworfenen Tätigkeit. Erst beide zusammen machen die Anschauung aus. (GA I, 2, 372; SW I, 231) Realität ist nur „vermittelst der Anschauung" (GA I, 2, 368; SW I, 226).

Der Anschauung zugrunde liegt zunächst nichts anderes als „ein Schweben der Einbildungskraft zwischen widerstreitenden Richtungen" (GA I, 2, 373; SW I, 232). Dieses Schweben der Einbildungskraft allein gibt jedoch keine Erkenntnis. Sie ist lediglich das produktive Vermögen, die gezogenen Grenzen der Erkenntnis ständig zu überschreiten, und neue Perspektiven, neue Gegenstände ins Spiel zu bringen. Einbildungskraft öffnet das Handeln immer neu in Richtung Unendlichkeit. Solange die Einbildungskraft zwischen den Entgegengesetzten schwebt, gibt es kein Anschauungsresultat, keinen Gegenstand. Um aber ein solches Resultat zu erhalten, muss die Anschauung „fixiert" werden, aber so, dass damit die Einbildungskraft nicht einfach stillgestellt wird, denn sonst wäre auch die Anschauung vernichtet. Es ist die Funktion der *Vernunft*, zu veranlassen, dass das Hinausstreben über das Bestimmte an einem bestimmten Punkt angehalten wird. Die Vernunft setzt nur einen Fixpunkt, aber sie kann das Fixierte nicht halten. Dazu ist die bewahrende Funktion des *Verstandes* notwendig.

> „Der Verstand ist ein ruhendes unthätiges Vermögen des Gemüths, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft hervorgebrachten, und durch die Vernunft bestimmten, und weiter zu bestimmenden; [...] er ist das Vermögen/ des *Wirklichen*". (GA I, 2, 374; SW I, 233f.)

Vier Elemente weist Fichte also auf, die das 'Fixieren' konstituieren und dadurch erst einen Anschauungsgegenstand entstehen lassen:

1. das Fixierende: die Vernunft,
2. das Fixierte: die Einbildungskraft, die in der Anschauung wirksam ist,
3. das Produkt dieses Fixierens: Resultat der Anschauung,
4. das Vermögen des bloßen Festhaltens des Fixierten: der Verstand.

Die Einbildungskraft übt im Erkenntnisprozess zwei fundamentale Funktionen aus. Als Vermögen, das Bestehende ständig zu übersteigen, eröffnet sie die Möglichkeit, das Erkennen immer weiter auszudehnen. Zugleich ist sie das Vermögen, Gegensätze zu vermitteln, indem sie zwischen ihnen schwebt. Einbildungskraft ist *„absolute Thätigkeit,/ die einen Wechsel bestimmt"* (GA I, 2, 313f.; SW I, 160). Dieses Schweben zwischen den Gegensätzen ist aber nur möglich, weil die Einbildungskraft über die Beschränktheit dieses Gegensatzes hinauszugehen vermag.

Mit der Einbildungskraft hat Fichte in die Beschreibung des Erkenntnisprozesses ein Vermögen eingeführt, das in seiner Fähigkeit, sich über die Objektgebundenheit zu erheben, auf die Freiheit des Ich hindeutet, die zum einen die produktive Leistung des Ich im Erkennen bildet, zum anderen auch dem praktischen Ich des Wollens zugrunde liegt. So stellt die Einbildungskraft für Fichte eine fundamentale Fähigkeit des Menschen dar, wenn er davon ausgeht, dass

> „auf jene Handlung der Einbildungskraft die Möglichkeit unsers Bewußtseyns, unsers Lebens, unsers Seyns für uns, d. h. unsers Seyns, als Ich, sich gründet". (GA I, 2, 369; SW I, 227)

Mit der Deduktion der Vorstellung, d. h. mit der Erklärung des Funktionszusammenhanges der verschiedenen Erkenntnisvermögen, ist der theoretische Teil der Wissenschaftslehre abgeschlossen. Dabei hat Fichte aus der Analyse der Funktionen des Ich eine transzendentalphilosophische Erklärung von Erkenntnis entwikkelt. In dieser Analyse hat er herausgestellt, dass das Ich in zwei prinzipiell verschiedenen, aber wechselseitig aufeinander bezogenen, Perspektiven erscheint: einem absoluten und einem endlichen Ich. Das absolute Ich der reinen Selbstbestimmung ist nur in Aktion hinsichtlich einer Tätigkeit des endlichen Ich. Ein Anstoß auf das endliche Ich ist nur möglich, insofern dieses endliche Ich die Qualität der Tätigkeit besitzt. Dass es diese besitzt, liegt in seiner absoluten Selbstbestimmung begründet. Auch diese Selbstbestimmung jedoch macht nur Sinn als Gegenbegriff zum durch den Anstoß bedingten Leiden des Ich: „kein Anstoß, *keine Selbstbestimmung*" (GA I, 2, 356; SW I, 212). Im Ich sind also freie Selbstbestimmung und Abhängigkeit von einem Objektiven untrennbar verbunden.

Es bleibt jedoch das Problem, wie die Unabhängigkeit des absoluten Ich und die beschränkte Tätigkeit des endlichen Ich zugleich möglich sein sollen, innerhalb des theoretischen Teils der *GWL* ungelöst. Fichte verweist darauf, dass „die Frage, wie, und wodurch der für die Erklärung der Vorstellung anzunehmende Anstoß auf das Ich geschehe, [...] ausserhalb der Grenze des theoretischen Theils der Wissenschaftslehre" liege. (GA I, 2, 361f.; SW I, 218) Ihre Beantwortung wird in der praktischen Wissenschaftslehre in Angriff genommen.

1.7. Praktische Wissenschaftslehre

Den praktischen Teil der Wissenschaftslehre entwickelt Fichte aus dem Satz: *„das Ich sezt sich als bestimmend das Nicht-Ich"* (GA I, 2, 386; SW I, 248), der aus dem dritten Grundsatz gewonnen wurde. In diesem Teil der Wissenschaftslehre geht es darum, den Primat der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft aufzuweisen. Zugleich erfolgt hier die Deduktion weiterer Erkenntnisvermögen: insbesondere des Strebens und Triebes sowie des Gefühls und der Empfindung. Am Ende des praktischen Teils der Wissenschaftslehre will Fichte gezeigt haben, in welchem Verhältnis die Selbstsetzung des absoluten Ich zu seinen Konkretionen als theoretisches und praktisches Ich steht.

1.7.1. Die zentrale Antithese der praktischen Wissenschaftslehre

In obigem Satz vom Setzen des Ich als bestimmend das Nicht-Ich identifiziert Fichte einen Widerspruch zwischen zwei Prinzipien: zwischen einerseits dem absoluten Ich als absoluter Selbstbestimmung und andererseits dem Ich als Intelligenz (theoretisches Ich) und dem Bestimmtwerden durch ein Nicht-Ich. Der transzendentale Standpunkt nimmt das absolute Ich als das bestimmende Prinzip schlechthin, wie es im ersten Grundsatz ausgesprochen ist. Dieses absolute Ich ist charakterisiert dadurch, dass es sich selbst setzt, d. h. dass es tätig ist, aber so, dass diese Tätigkeit nur auf es selbst gerichtet ist. Damit gibt es keine Wirkung auf es von außen, sondern nur eine Wirkung auf sich selbst durch sich selbst. Es ist also vollkommen autonom und unabhängig. Seine Tätigkeit ist unbeschränkt, unendlich, weil sie auf kein Objekt gerichtet ist, und insofern rein, vollkommen selbstbezogen. Ein solches absolutes Ich kann kein Nicht-Ich setzen. Durch absolutes Setzen kann das Ich *nicht* Ursache des Nicht-Ich sein, denn das Nicht-Ich würde eine Einschränkung des Ich bedeuten, und dieses wäre dann nicht mehr absolut. (GA I, 2, 389; SW I, 251). Das Ich als Intelligenz hingegen ist bestimmt dadurch, dass es abhängig ist von einem Nicht-Ich.

Wie Fichte in diesem Zusammenhang auch vorgeführt hat, kommt die Vorstellung von einem Objekt nur dadurch zustande, dass auf die ins Unendliche gehende Tätigkeit des Ich ein Anstoß durch ein Nicht-Ich geschieht, „und nur durch und vermittelst eines solchen Nicht-Ich ist es Intelligenz" (GA I, 2, 387; ebd.). Absolutes Ich und intelligentes Ich sind demnach einander entgegengesetzt. Der Widerspruch soll sich dadurch lösen lassen, dass gezeigt werden kann,

> *„daß das Ich jenes bis jezt unbekannte Nicht-Ich*, dem der Anstoß beigemessen ist, durch welchen das Ich zur Intelligenz wird, *durch sich selbst bestimme.* Auf diese Art würde das vorzustellende Nicht Ich *unmittelbar*, das vorstellende Ich aber *mittelbar*, vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt; das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig, d. i. es würde durchgängig durch sich selbst/ bestimmt; es wäre das, als was es sich sezt, und schlechthin nichts weiter, und der Widerspruch wäre befriedigend gehoben". (GA I, 2, 387f.; SW I, 249)

Um den Widerspruch von absolutem Ich und Ich als Intelligenz auflösen zu können, muss also gezeigt werden, dass das Ich *„Kausalität auf das Nicht-Ich"* (GA I, 2, 391; SW I, 254) hat. Wie dies möglich sein kann, ohne dass das absolute Ich sich durch diesen Bezug auf ein Nicht-Ich als absolutes selbst aufhebt, entwickelt Fichte in seiner Strebenslehre.

1.7.2. Strebenslehre

Den Widerspruch zwischen absolutem Selbstsetzen und Setzen eines Nicht-Ich löst Fichte auf durch die Differenzierung von Form und Gehalt des Nicht-Ich. Das absolute Ich geht nur der Form nach auf das Nicht-Ich, nicht dem Gehalt nach. Sein Bezug zum Nicht-Ich ist kein wirkliches Bestimmen,

> „sondern es ist bloß eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Bestimmung" (GA I, 2, 397; SW I, 261), und zwar *„ein unendliches Streben.* Dieses unendliche Streben ist in's unendliche hinaus die *Bedingung der Möglichkeit alles Objekts*: kein Streben, kein Objekt" (ebd.; SW I, 261f.).[1]

Aufgrund dieser allgemeinen Fähigkeit des Strebens, d. h. der intentionalen Ausrichtung auf ein potentielles Objekt, ist jede konkrete Objektkonstituierung überhaupt erst möglich. Die reine Tätigkeit ist die *„Bedingung des Beziehens*, ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist" (GA I, 2, 398; SW I, 263). Das Streben des absoluten Ich enthält „den ersten Grund alles *Bewußtseyns*", kommt

[1] Zum Streben schreibt Peter Baumanns (1972): „Die praktische Synthesis des Strebens, und sie allein, läßt Absolutheit und Endlichkeit im Menschen zusammenbestehen; sie ist das einigende Medium des anthropologischen Grundwiderspruchs und als solches schon im dritten Grundsatz der 'Grundlage' angelegt, so wie dort auch bereits die Funktion der produktiven Einbildungskraft vorausgesetzt wird" (S. 39).

aber nie zu Bewusstsein. (GA I, 2, 400; SW I, 265) Es kommt erst dann zu Bewusstsein, wenn es gehemmt wird.

Das unendliche Streben geht also nur auf ein *mögliches* Objekt, die endliche Tätigkeit des Ich richtet sich auf ein *wirkliches* Objekt. (GA I, 2, 402; SW I, 267) Wenn die Setzung eines Nicht-Ich stets Beschränkung, Grenzziehung für die Tätigkeit des Ich bedeutet, muss sich der unterschiedliche Bezug auf das Objekt bei absolutem und endlichem Ich auch in einer unterschiedlichen Art der Grenzsetzung erweisen. Beim wirklichen Objekt hängt die Handlung des Bestimmens, d. h. der Grenzsetzung, vom Nicht-Ich ab, beim möglichen Objekt des absoluten Ich aber hängt das Bestimmen vollkommen vom Ich ab; es muss zwar Grenzen setzen, kann dies aber frei verfügen. Durch dieses freie Verfügen erhält das mögliche Objekt der strebenden Tätigkeit des absoluten Ich den Status eines *Ideals*.

> „Das Ideal ist absolutes Product des Ich, es lässt sich ins unendliche hinaus erhöhen, aber es hat in jedem bestimmtem Momente seine Grenze". (GA I, 2, 403; SW I, 269)

Das absolute Ich ist also gekennzeichnet durch ein unbewusstes, unendliches Streben nach einem Objekt (Intentionalität), wobei es kraft eigener Spontaneität die Bestimmung eines möglichen Objekts (Ideal) vornimmt. Dadurch erweist es sich als praktisches Ich, als das Ich, das das Nicht-Ich bestimmt.

Da das Streben allem Objektbezug zugrunde liegt, dieses Streben sich in der Tätigkeit des praktischen Ich manifestiert, konnte Fichte aufweisen, dass ohne Streben (sowohl des absoluten als auch des praktischen Ich) auch keine Intelligenz im Menschen möglich ist. Das heißt:

> „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch seyn, wenn sie nicht praktisch sey". (GA I, 2, 399; SW I, 264)

Das praktische Vermögen (Streben, Wollen, das Setzen eines Gegenstandes überhaupt) wird so zum bestimmenden Moment aller menschlichen Tätigkeit, der theoretischen wie der praktischen. Durch das praktische, autonome Vermögen der Selbstbestimmung erweist sich die Freiheit des Ich. So hat Fichte immer wieder betont, dass seine gesamte Wissenschaftslehre nichts anderes als eine Philosophie der Freiheit sei.[2]

---

[2] In diesem Sinne argumentiert Fichte auch im *Naturrecht*, wenn er davon ausgeht, „daß das praktische Ich das Ich des ursprünglichen Selbstbewußtseyns sey; daß ein vernünftiges Wesen nur im Wollen unmittelbar sich wahrnimmt, und sich nicht, und dem zufolge auch die Welt nicht wahrnehmen würde, mithin auch nicht einmal Intelligenz seyn würde, wenn es nicht ein praktisches Wesen wäre. Das Wollen ist der/ eigentliche wesentliche Charakter der Vernunft; das Vorstellen steht mit demselben der Einsicht des Philosophen nach, freilich in Wechselwirkung, aber dennoch wird es gesezt als das zufällige. Das praktische Vermögen ist die innigste Wurzel des Ich, auf dieses wird erst alles andere aufgetragen, und daran angeheftet" (GA I, 3, 332; SW III, 20f.).

Dieses Resultat der Erörterung des Grundsatzes der praktischen Wissenschaftslehre ist jedoch, wie Fichte betont, erreicht worden unter Verwendung eines Hilfsprinzips, nämlich desjenigen der Kausalität des absoluten Ich auf das Nicht-Ich. Deshalb nennt Fichte diesen Beweis apagogisch (indirekt). (GA I, 2, 404; SW I, 271) Nun soll der Beweis aber auch genetisch geführt werden, d. h. ohne Inanspruchnahme eines zusätzlichen argumentativen Hilfsmittels wie dem Kausalitätsprinzip. Vielmehr soll alles als im Ich selbst begründet aufgewiesen werden. Deshalb geht Fichte der Problematik des Verhältnisses von absolutem und endlichem Ich noch einmal nach.

1.7.3. Zentripetale und zentrifugale Richtung der Tätigkeit

Nach dem bisherigen Stand der Argumentation ist das absolute Ich, entsprechend dem ersten Grundsatz, bestimmt durch Tätigkeit, durch die es sich selbst setzt. Es kann also nichts Verschiedenes in ihm vorkommen. Soll aber ein Nicht-Ich auf das Ich Einfluss haben können,

> „*so muß die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich*, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet seyn. [...] Demnach müßte schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit seyn, wenn jemals eine darein kommen sollte; und zwar müßte diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet seyn." (GA I, 2, 405; SW I, 271f.)

Das Fremdartige, das im Ich sein soll, muss dem Ich zugeschrieben werden können, aber zugleich von ihm zu unterscheiden sein. Fichte geht aus von der Grundprämisse, dass das Ich durch *Tätigkeit* bestimmt ist. Demnach kann das Fremdartige auch nur als Tätigkeit in ihm möglich sein. (Ebd.; SW I, 272)

Die Auflösung des Widerspruchs von Selbstsetzen und Setzen eines Nicht-Ich vollzieht Fichte durch die Differenzierung innerhalb der Tätigkeit. Fremdartig kann nicht die Tätigkeit selbst als Tätigkeit des Ich sein, sondern lediglich eine bestimmte Beschaffenheit der Tätigkeit, nämlich ihre Richtung. In dieser Hinsicht sind eine zentripetale und eine zentrifugale Richtung der Tätigkeit des Ich zu unterscheiden.

Diese Differenzierung ergibt sich, so Fichte, aus dem Wesen des Ich selbst, das darin besteht, „unbedingt, und ohne allen Grund das Princip in sich zu haben über sich selbst zu reflektiren" (GA I, 2, 407; SW I, 274). In dieser Selbstreflexion, bezogen auf das absolute Ich aber nur formal gedacht als prinzipielle Fähigkeit zur Selbstreflexion überhaupt, nicht als wirkliche Selbstreflexion, sind beide Tätigkeitsrichtungen vorhanden: Die Tätigkeitsrichtung des Ich als reflektierender Instanz ist zentripetal, sie läuft ins Ich selbst zurück. Im reflektierten Ich ist die Tätigkeitsrichtung umgekehrt, sie ist zentrifugal und geht ins Unendliche. Beide Tätigkeitsrichtungen sind „im Wesen des Ich gegründet" (ebd.). Sie sind im Voll-

zug der Tätigkeit identisch und nur durch analytische Reflexion zu unterscheiden (ebd.).

Mit diesen beiden Tätigkeiten des Ich ist zwar noch kein gegenständliches Bewusstsein gesetzt. Aber es wird dadurch möglich, dass eine Tätigkeit des Ich ins Unendliche hinausgeht. Denn dieser zentrifugalen Tätigkeit kann in irgend einem Punkt eine Grenze gesetzt werden, die die Tätigkeit in die Gegenrichtung zurückwirft, re-flektiert. Diese zurückgetriebene Tätigkeit bleibt Tätigkeit des Ich, ist aber veranlasst durch ein dem Ich Fremdartiges, ein Nicht-Ich. Durch das Hinausgehen ins Unendliche wird das absolute Ich *praktisches Ich*, es ist nicht mehr absolut, weil es aus sich herausgeht, aber es ist dabei selbstbestimmt, und nicht theoretisch, weil seine Reflexion nicht durch ein Fremdes verursacht ist.

Mit der genauen Analyse der unterschiedlichen Funktionen der Tätigkeitsrichtungen kann Fichte also zugleich die Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Ich begründen. Das Ich, das mit seiner Tätigkeit in die Unendlichkeit hinausgeht (unendliches Streben), ist *praktisch*. Resultat der praktischen Tätigkeit ist die Produktion von *Idealen*. Wird die unendliche Tätigkeit durch einen Anstoß gehemmt, betrachtet das Ich sein Hinausgehen als beschränkt, so ist es *theoretisches* Ich, *Intelligenz*. Es produziert das, was wir *Wirklichkeit* nennen. (GA I, 2, 409f.; SW I, 277) Das Ich, das das Nicht-Ich bestimmt, heißt *tätig*, und ist das praktische Ich. Dasjenige Ich, das durch das Nicht-Ich bestimmt wird, heißt *leidend*; dieses ist das theoretische Ich als empirisches Subjekt der Erkenntnis, das Ich als Intelligenz.

1.7.4. Empfindung, Gefühl, Sehnsucht

In der Analyse der Tätigkeit des praktischen Ich, seines Strebens, zeigt Fichte auf, dass das Streben zwar eine Form von Kausalität ist, dass es aber sein Ziel nicht erreicht, denn sonst wäre es nicht Streben, sondern „reale wirkende Thätigkeit" (GA I, 2, 418; SW I, 287). Damit das Streben überhaupt festgesetzt wird, ist eine Begrenzung notwendig, die aber nicht den Charakter einer bestimmten Grenze hat. Vielmehr ist diese Begrenzung eine gleichartige, *aber gegenläufige* und gleichstarke Kraft, das Gegenstreben. (GA I, 2, *416f.; SW I, 286f.) D*ieses Gegenstreben muss das Streben in seiner Richtung *auf* ein Objekt begrenzen, wodurch das Streben auf das Ich selbst zurück*gebogen* wird. Das durch das Gegen*streben* begrenzte, dadurch aber bestimmte Streben nennt Fichte *Trieb*[3] (GA I, 2, 418; SW I, 287).

[3] Erörterungen der Strebens- und Trieblehre Fichtes finden sich u. a. bei Wilhelm G. Jacobs (1967), Wolfgang Janke (1970, S. 162-190), Peter Baumanns (1972, S. 127-140; 1990, S. 97-107), Carla De Pascale (1994), Wayne M. Martin (1996).

Das Streben ist demnach die allgemeine Funktion, der Trieb dessen konkrete Form.

Der Trieb treibt das Ich über sich selbst hinaus. Er hat seine Begrenzung in der Tendenz des Ich, über sich selbst zu reflektieren. Diese Begrenzung bedeutet für das Ich einen Zwang, ein Nicht-können. Und dieses Nicht-können ist im Ich das *Gefühl*. (GA I, 2, 419; SW I, 289). Das Gefühl signalisiert dem Ich die Begrenzung des Strebens (Trieb). Das Gefühl ist der bewusst gewordene Trieb. Wird das Gefühl reflektiert, entsteht die *Empfindung*. (GA I, 2, 447; SW I, 323).

Das Gefühl geht also auf die Begrenzung des Strebens. Fichte betont, dass das Ich dabei nicht das stoffliche Ding fühlt, sondern es fühlt sich selbst und zwar als leidend aufgrund der Beschränkung des Strebens, durch das Setzen einer Grenze. Dabei reicht es aber nicht aus, dass nur *ein* Nicht-Ich (X) begrenzt wird, denn diese einzelne Bestimmung würde die Bewegung des Bewusstseins stillstellen und damit gar nicht möglich sein. Vielmehr ist ein Bestimmen immer nur als Prozess des Weiterbestimmens möglich. Erst durch das Gegeneinandersetzen verschiedener Gefühle (Wechsel im Gefühl) wird die Verarbeitung dieser Gefühle möglich. Ein Gefühl allein, ohne seine Abgrenzung von einem anderen Gefühl, ist bestimmungslos und damit nichts. Es ist die Funktion der Einbildungskraft, Grenzen für ein bestimmtes Gefühl zu setzen und damit die Möglichkeit für ein neues Gefühl zu eröffnen.

Durch diesen Wechsel von Bestimmen und Nicht-Bestimmen ist das *Sehnen* gekennzeichnet in seinem Hinausgehen über eine erfolgte Bestimmung in Richtung aufs Unendliche.[4] (GA I, 2, 444; SW I, 320) Das Sehnen ist ein unbestimmtes Streben, ein

> „Trieb nach etwas völlig unbekanntem, das sich bloß durch ein *Bedürfniß*, durch ein *Mißbehagen*, durch eine Leere, die Ausfüllung sucht, und nicht andeutet, woher? – offenbart". (GA I, 2,431; SW I, 302f.)

Dieser Trieb nach etwas Unbekanntem geht immer über ein schon Bestimmtes, Bekanntes hinaus, er geht also darauf, dass die Gefühle sich verändern. So ist das Sehnen definiert als „*der Trieb nach Wechsel der Gefühle* überhaupt" (GA I, 2, 445; SW I, 321). Das Sehnen ist unabhängig, weil es nicht auf ein konkretes Objekt geht und deshalb nicht eingeschränkt wird. Deshalb kann das Sehnen „Vehikul aller praktischen Gesetze" (GA I, 2, 432; SW I, 304) sein.

> „Dieses Sehnen ist wichtig, nicht nur für die praktische, sondern für die gesammte Wissenschaftslehre. Lediglich durch dasselbe wird das Ich *in sich selbst – ausser sich* getrieben; lediglich durch dasselbe offenbart sich *in ihm* selbst eine *Aussenwelt*." (GA I, 2, 431; SW I, 303)

[4] Die unendliche Sehnsucht bzw. die Sehnsucht nach dem Unendlichen wird dann zum charakteristischen Merkmal der gesamten romantischen Bewegung. Als wichtige Vorläufer dieser Sehnsuchtsphilosophie können Hemsterhuis und Jacobi genannt werden.

Das Gefühl des Sehnens ist dabei aber auf das Gefühl der Begrenzung, des Zwanges, verwiesen und umgekehrt. Beide Gefühle bilden eine dialektische Korrelation. Sie sind sich entgegengesetzt darin, dass das Sehnen unbegrenzt und unendlich, der Zwang begrenzt und endlich ist (GA I, 2, 432; SW I, 305). Unterscheidungskriterium ist die jeweilige Beziehung auf das Ich:

> „Im Gefühl des Begrenzung wird das Ich lediglich als *leidend*, in dem des Sehnens auch als *thätig* gefühlt." (SW I, 303)

Beide Arten des Gefühls bilden aber auch eine Einheit. Im Ich kann kein Sehnen sein ohne Gefühl des Zwanges, denn das Sehnen ist erst Sehnen, wenn es über eine Beschränkung hinausgeht. Andererseits kann das Ich sich nicht beschränkt fühlen, wenn es nicht auch sehnend wäre.

> „Im Sehnen ist Idealität, und Trieb nach Realität innig vereinigt." (GA I, 2, 444; SW I, 320)

Erst mit dieser Synthese hält Fichte die Vereinigung von theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre tatsächlich für erreicht. Auch hier aber ist die Triebfunktion wichtig. Ein Trieb liegt sowohl dem praktischen Vernunfthandeln als Sehnen als auch dem Vorstellen (als gefühlte Begrenzung durch ein Nicht-Ich) zugrunde.

> „Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist." (GA I, 2, 449; SW I, 326)

Bis hin zur Ebene der unteren Erkenntnisvermögen hat Fichte damit den transzendentalphilosophischen Grundansatz, dass alle Realität nur als Realität für ein Ich existent sei, durchkonzipiert. Das Ich schließe auf die Existenz der Realität nur aufgrund der Interpretation eigener Bewusstseinszustände. Von einem Nicht-Ich wisse es nur durch ein Gefühl des Begrenztwerdens der eigenen Tätigkeit. Nicht das Ding werde gefühlt (wahrgenommen), sondern nur Gegebenheiten im Ich als Indizien für ein Ding.

> „Hier liegt der Grund aller Realität. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich, die wir jezt nachgewiesen haben, wird Realität für das Ich möglich, sowohl die des Ich, als die des Nicht-Ich. – Etwas, das lediglich durch *die Beziehung eines Gefühls* möglich wird, ohne daß das Ich *seiner Anschauung desselben* sich bewußt wird, noch bewußt werden kann, und *das daher gefühlt zu seyn scheint*, wird *geglaubt*. An Realität überhaupt, sowohl die des Ich, als des Nicht-Ich findet lediglich ein *Glaube* statt." (GA I, 2, 429; SW I, 301)

Mehr könne das erkennende Ich (Intelligenz) über die Realität nicht auszumachen. Vor allem wollte Fichte zeigen, dass hiermit jegliche realistische Interpretation eines „Dings an sich" in einer konsequenten Transzendentalphilosophie unmöglich sei. Denn selbst die Sinne lieferten uns keinen Stoff der Dinge selbst, sondern nur ein subjektives Gefühl, aus dem die produktive Einbildungskraft einen zugehörigen Stoff entwerfe. (GA I, 2, 440; SW I, 315)

1.7.5. Die Synthese von absolutem, theoretischem und praktischem Ich

In der *GWL* hat Fichte die Dialektik von Ich und Nicht-Ich herausgearbeitet und gezeigt, dass die Tätigkeit des Ich einen Anstoß braucht, dass aber andererseits das Angestoßenwerden nur stattfindet, wenn das Ich dabei selbst tätig ist: Ohne Tätigkeit des Ich kein Anstoß, ohne Anstoß keine Tätigkeit und keine Selbstbestimmung. (GA I, 2, 356; SW I, 212) Die Wissenschaftslehre soll beiden Seiten Rechnung tragen. Sie zeige einerseits die Abhängigkeit des Menschen als endlichem Wesen von der Welt und sei *realistisch*. Sie gehe andererseits auf die Fähigkeit des Menschen als Vernunftwesen zurück, diese Abhängigkeit zwar anzuerkennen, aber die „Welt" als Produkt des interpretierenden und handelnden Ich zu fassen. Sie sei in diesem Sinne *idealistisch*. Als kritischer, transzendentaler Idealismus, der den Zusammenhang beider Perspektiven herstellt, sei sie Real-Idealismus oder Ideal-Realismus. (Vgl. GA I, 2, 411f.; SW I, 279-281) Damit erklärt Fichte alle Widersprüche zwischen absolutem Ich und endlichem Ich, zwischen Selbstbestimmung und Beschränktheit für aufgelöst:

> „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu seyn; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und ebendaßelbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des/ Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflektirt, daß es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflektirt." (GA I, 2, 412; SW I, 280f.)

Der Transzendentalismus klärt die Perspektive, von der her das Handeln aufgefasst wird. Er interpretiert Handeln vom Ich und Ich vom Handeln her.

> „Das Ich ist, was es ist, im *Handeln*" (GA I, 3, 338; SW III, 28).

Sowohl der Realismus, der vom Ding an sich ausgeht, als auch der reine Idealismus, der vom Ich an sich ausgeht, sind für Fichte einseitige und unzureichende Philosophien. Deshalb soll keine der beiden Seiten, weder Ich noch Nicht-Ich, als vorgängig angenommen werden, sondern muss ihre Wechselwirkung als Erklärung allen Bewusstseinshandelns expliziert werden. Weil diese Wechselwirkung nicht aufzulösen ist, spricht Fichte auch von einem Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht heraus kann. (GA I, 2, 413; SW I, 282) Die Beschreibung der Handlungen des Ich muss deshalb immer Ich und Nicht-Ich zugleich einbeziehen, da sie in ihrer Wechselwirkung menschliches Bewusstsein strukturieren und generieren.

Im Sinne der Wechselwirkung beider Tätigkeiten bestimmen sich auch theoretisches und praktisches Vermögen des Ich wechselseitig. Ohne praktisches Vermögen gibt es keine Intelligenz, denn es gibt gar kein Streben und damit keinen Gegenstandsbezug. Ohne Gegenstandsbezug gibt es aber auch kein Bewusstsein des praktischen Vermögens, denn erst der Anstoß setzt eine Reflexion in Gang,

die überhaupt die Unterscheidung verschiedener Tätigkeitsrichtungen möglich macht. Das heißt, erst das intelligente, reflektierende Ich kann überhaupt zu einem Bewusstsein seines praktischen Vermögens gelangen.

> „Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, praktischen und intelligenten Wesen des Ich gefunden. – Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesezten, unendlichen Ich; und dieses ist das *absolute* Ich, von welchem wir geredet haben." (GA I, 2, 409; SW I, 277)

Fichte kann nun auch den Status dieses absoluten Ich bzw. den Sinn des Satzes *„das Ich setzt sich selbst schlechthin"* (ebd.) aufgrund der bisherigen Darstellungen aufklären. Dieses absolute, sich selbst setzende Ich, soll gar kein Ich sein, das „im wirklichen Bewußtseyn" (ebd.) gegeben ist, sondern eine

> „Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtseyn unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar, [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann" (ebd.).

Weil letztlich alle für das Ich relevanten Momente als Setzungen des Ich aufgewiesen werden konnten, hat der Durchgang durch die *GWL*, durch ihren theoretischen und praktischen Teil, wieder zum Ausgangspunkt zurückgeleitet. Genauer gesagt, der logische Anfang des ersten Grundsatzes speist sich aus dem Ende und umgekehrt. Der Philosoph (Fichte) muss selbst schon den Gang der Entwicklung des Bewusstseins durchlaufen haben, um von der Einsicht in die Funktion und Konstitution des Ich aus das System der Wissenschaftslehre konstruieren zu können.

Das absolute Ich der Tathandlung ist der Ausgangspunkt der *Wissenschaftslehre*, der Gehalt des ersten Grundsatzes. Es erhält eine veränderte Funktion am Ende der *Wissenschaftslehre* in der Bedeutung vom „Ich, als Idee". (GA I, 4, 266; SW I, 515) Das Anfangs-Ich manifestiert den transzendentalen Grundkontext der *Wissenschaftslehre*, wie er sich *für den Philosophen* (ebd.) erweist, das End-Ich ist das zu sich selbst gekommene Ich des konkreten Entwicklungsprozesses der Vernunft, das zu der Einsicht gelangt ist, dass das freie, selbstbestimmte, absolute Ich nur die unendliche Idee seines Strebens ist. Diese Idee besagt:

> „Der Mensch soll sich der, an sich unerreichbaren Freiheit ins Unendliche immer mehr nähern." (GA I, 2, 277; SW I, 117)

Nicht die Erkenntnistheorie, sondern die praktische Philosophie trägt damit die Beweislast der Evidenzsicherung des ersten Grundsatzes als dem Prinzip der Fichteschen Philosophie. Am Konzept der Tathandlung und der implizierten Idee von Freiheit hängt quasi die ganze Fichtesche Philosophie.[5] Sie dient Fichte als Vermittlungsglied zwischen theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre. Denn auf die Tathandlung als Handlung des absoluten Ich gründet sich „die absolute Spontaneität der Reflexion im Theoretischen, und die des Willens im Praktischen" (GA I, 2, 398; SW I, 263).

Die *GWL* hat die verschiedenen Seiten der Ich-Struktur freigelegt und zwischen absoluter, praktischer und theoretischer Ich-Funktion unterschieden. Sie endet bei dem Aufweis, dass die verschiedenartigen Handlungen des Ich nur erklärt werden können, wenn von diesen verschiedenen Funktionen des Ich in ihrer bewusstseinskonstituierenden Funktion und in ihrem wechselseitigen Zusammenwirken ausgegangen wird. Insbesondere wollte Fichte den Nachweis führen, dass die Annahme einer freien Tätigkeit des Ich nicht im Widerspruch dazu steht, dass dieses Ich in einer Welt lebt und handelt.

> „Und so ist denn das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen umfaßt, und erschöpft. Ursprüngliche Idee unsers absoluten Seyns: Streben zur Reflexion über uns selbst nach dieser Idee: Einschränkung, nicht dieses Strebens, aber unsers durch diese Einschränkung erst gesezten *wirklichen Daseyns* durch ein entgegengesetztes Princip, ein Nicht-Ich, oder überhaupt durch unsre Endlichkeit: Selbstbewußtseyn und insbesondre Bewußtseyn unsers praktischen Strebens: Bestimmung unserer Vorstellungen darnach: (ohne Freiheit, und mit Freiheit) durch sie unsrer Handlungen, – der Richtung unsers wirklichen sinnlichen Vermögens: stete Erweiterung unsrer Schranken in das Unendliche fort." (GA I, 2, 410; SW I, 278)

Das absolute Ich ist das Prinzip des Bewusstseins, der Tätigkeit, des Lebens, aber es ist kein wirkliches, inhaltliches Bewusstsein, sondern nur die Vernunftimplikation in jedem Handeln als dessen subjektive Bedingung. Das empirische Leben, Bewusstsein in der Zeit, entsteht erst durch einen Anstoß auf das Ich durch ein Nicht-Ich, „Wirklichkeit" konstituiert das Ich nur in Wechselwirkung mit einem Nicht-Ich. Durch dieses Nicht-Ich wird das Ich erst in Bewegung gesetzt, um zu handeln, ohne das Nicht-Ich würde das Ich, „da seine Existenz bloß im Handeln besteht, auch nicht existirt haben" (GA I, 2, 411; SW I, 279). Das Nicht-Ich wirkt auf das Ich, affiziert es. Das Ich ist gegenüber diesem Nicht-Ich leidend, aber nicht vollkommen passiv. Denn der Anstoß, den das Ich erfährt, ist nur möglich, wenn das Ich schon intentional offen und tätig ist, er geschieht nicht ohne Zutun des Ich: ohne Tätigkeit des Ich kein Anstoß. Zugleich wird die Tätigkeit des Bestimmens

---

[5] Die enge Bindung der Fichteschen Wissenschaftslehre an die Freiheitsidee betonte auch Ernst Cassirer (1994): „Die gesamte Wissenschaftslehre in all ihren Verzweigungen und dialektischen Verwicklungen ist nichts anderes, als die fortschreitende theoretische *Deutung*, die Fichte der Grundkonzeption seiner Freiheitslehre gibt. Von hier aus gesehen treten die allgemeinen logischen Strukturverhältnisse dieses so vielfältig verschlungenen Ganzen alsbald deutlicher hervor. [...] Die Einheit des Wissens erscheint als das notwendige Corollar zur Einheit des Sollens: denn dieses schreibt vor, daß die Vernunft die gesamte Sphäre des Empirischen schlechthin mit ihrem eigenen Gesetz erfüllen und durchdringen soll" (S. 136).

des Ich durch sich selbst bedingt durch den Anstoß: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung. (GA I, 2, 356; SW I, 212) Rein freie Tätigkeit ohne Widerstand wäre inhaltslos, Unfähigkeit zur ständigen Überwindung des Erreichten im Streben würde zur Bewegungslosigkeit führen. Diese Dynamik von Tätigkeit und Leiden ist zur Aufrechterhaltung des Bewusstseins unabdingbar.

> „Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns. [...] Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab, die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab." (GA I, 2, 411; SW I, 279)

Fichte hat mit diesem Konzept die für alle Formen der Tätigkeit des Ich konstitutive Dialektik von Ich und Nicht-Ich aufgewiesen und deren philosophische Reflexion als Analyse von Synthesen, die der Geist fortschreitend zwischen Ich und Nicht-Ich herstellt, konzipiert. Er gesteht zwar zu, dass die *GWL* äußerst unvollendet dargestellt ist, meint aber selbstbewusst, dass sie „ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter widerlegt werden wird" (GA I, 2, 416; I, 285).

Bezogen auf diese Einschätzung wird es von besonderem Interesse sein, die Verarbeitung der Fichteschen Philosophie im Werk Schlegels zu verfolgen. Die Kritik Schlegels an Fichtes Philosophie ist nicht nur verständlich zu machen aus dem anders gearteten theoretischen Anliegen Schlegels, sondern auch daraufhin zu prüfen, ob und wie Schlegel Fichtes Philosophie überhaupt verstanden, wie er sie ausgelegt und schließlich romantisch umgedeutet hat.

2. Schlegels Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre

2.0. Einführung: Zur Entwicklung des Verhältnisses Schlegels zu Fichtes Philosophie

Als 16-Jähriger beschließt Schlegel, der kein Gymnasium besucht, im Selbststudium die Voraussetzungen für das Abitur zu erwerben, und beginnt mit einer intensiven Lektüre Platonischer Schriften. Dies ist sein erster Kontakt mit Philosophie. Während seines Studiums in Göttingen 1790/91 und anschließend in Leipzig, das eigentlich auf Jura hin orientiert sein sollte, hört er auch philosophische Vorlesungen und liest Werke von Kant, Hemsterhuis und Spinoza. Ab 1794 lebt Schlegel in Dresden und widmet sich insbesondere der griechischen Literatur und der Idee einer eigenen Ästhetik. In dieser Zeit entstehen seine ersten wissenschaftlichen Arbeiten, in denen zwar die Beschäftigung mit dem Altertum im Vordergrund steht, sich aber auch schon erste eigenständige Stellungnahmen zu aktuellen philosophischen Diskussionen und Problemen abzeichnen. Als Schlegel dann im August 1796 nach Jena übersiedelt, ist ihm auch Fichte kein Unbekannter mehr.[1]

Die erste Beschäftigung Schlegels mit Fichtes Philosophie ist nicht erwachsen aus originär philosophischen Ambitionen, sondern aus seinem hier anklingenden Bestreben, Ästhetik bzw. Poetik zur objektiven Wissenschaft zu entwickeln. Fichtes Wissenschaftslehre sollte dafür das Rüstzeug bereitstellen. Schon vor seiner Übersiedlung nach Jena 1796 muss sich Schlegel mit der *GWL* beschäftigt haben. Im Aufsatz *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (1795-96) bezieht er sich ausdrücklich auf die Wissenschaftslehre. Und in einem Brief an seinen Bruder August Wilhelm vom 17. August 1795 schwärmt er von der „hinreißende(n) Beredsamkeit dieses Mannes in den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten" (XXIII, 248). In der nachträglich (1796-97) verfassten Vorrede zu seinem Aufsatz *Über das Studium der griechischen Philosophie* äußert sich Schlegel über Fichte ganz euphorisch. Fichte habe das Fundament der kritischen Philosophie entdeckt,

> „und über die Möglichkeit eines *objektiven Systems der praktischen und theoretischen ästhetischen Wissenschaften* findet kein gegründeter Zweifel mehr statt." (I, 358)

[1] Zu den biographischen Angaben vgl. Ernst Behler (1996) und Klaus Peter (1978).

Noch bevor Schlegel in Jena eintrifft, hat er auch Fichtes *Grundlage des Naturrechts* studiert. Im Brief an Niethammer vom 22. April 1796 bietet er an, eine Rezension dazu anzufertigen. (XXIII, 296) Sofort nach seiner Ankunft in Jena im Sommer 1796 nimmt Schlegel zu Fichte Kontakt auf und verkehrt seitdem bei ihm.[2] Der Umgang mit Fichte nimmt dabei durchaus freundschaftliche Züge an. In der Rezension (1797) von Niethammers *Philosophischem Journal*[3] stellt Schlegel in der Bezugnahme auf Fichtes Wissenschaftslehre nicht nur unter Beweis, dass er die in diesem Journal veröffentlichte Schrift Fichtes, dessen *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*[4], gelesen hat, sondern auch den Gesamtkontext der *GWL* gut kennt. Außerdem präsentiert sich Schlegel als interner Kenner der Diskussionslagen um das *Philosophische Journal*: Er bespricht Schriften von Niethammer, mit dem er privat gut bekannt ist, von Friedrich August Weißhuhn, einem engen Freund Fichtes, Johann Benjamin Erhard,[5] Salomon Maimon und Schelling. Außerdem erscheinen sein *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796), in dem er sich mit Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* auseinandersetzt, und seine Charakteristik *Jacobis Woldemar* (1796).

In Schlegels *Philosophischen Heften*, deren erste Aufzeichnungen von 1796 datieren, schlägt sich ebenfalls deutlich seine Beschäftigung mit den zeitgenössischen Philosophiedebatten nieder. Im Winter 1796/97 führen Schlegel und Novalis, der im nahen Weißenfels wohnt, einen lebhaften Gedankenaustausch über Philosophie, in dessen Zentrum Fichte steht. Novalis legt seine Gedanken zu Fichtes *GWL* ebenfalls in Notizen nieder, die als *Fichte-Studien* (NW II) bekannt geworden sind. Novalis scheint aber trotz seiner sehr konzentrierten Fichte-Lektüre Schlegel die größere Kompetenz in der Beurteilung Fichtes einzuräumen, will man die folgende Briefstelle nicht nur als freundschaftliche Geste interpretieren.[6]

---

[2] Vgl. hierzu Ernst Behlers Einleitung zu KA VIII, S. LIVf.

[3] Fichte erwähnt Schlegels Rezension in einer Fußnote zu einer Polemik gegen seine philosophischen Widersacher, von denen er Schlegel namentlich ausnimmt.

[4] Der Artikel erschien in: *Philosophisches Journal*, 1795, 12. Heft, S. 267-320.

[5] Weißhuhn und Erhard gehören zu den Kritikern der Grundsatzphilosophie, wie Manfred Frank (1997) ausführlich darstellt.

[6] Kurt Röttgers (1977) hingegen sieht in Novalis den solideren Fichte-Kenner. Er interpretiert Schlegels Engagement in der Aneignung Fichtes sozialpsychologisierend aus Gründen der „Selbstprofilierung" (S. 72) auch gegenüber Novalis. Er vertritt die These, „daß sich Schlegel von Anfang an nie so ernstlich auf die Fichtesche Philosophie eingelassen hat wie Novalis, sondern sich gleich in seiner (verspäteten) Aneignung über sie hinweggesetzt hat, das heißt, ohne sie so gründlich zur Kenntnis genommen zu haben wie Novalis. Kurz: seine Kritik Fichtes ist Resultat einer 'genialen Oberflächlichkeit', mit der er offensichtlich sogar dem besseren Textkenner Novalis imponiert hat." (S. 56)

Er schreibt an Schlegel am 14. Juni 1797:

> „Du bist erwählt gegen Fichtes Magie die aufstrebenden Selbstdenker zu schützen. Ich hab es in der Erfahrung, wie sauer dieses Verständniß wird – Manchen Wink, manchen Fingerzeig, um sich in diesem furchtbaren Gewinde von Abstractionen zurechtzufinden, verdank ich lediglich Dir und der mir vorschwebenden Idee Deines freyen, kritischen Geistes." (XXIII, 372)

Schlegel verehrt den Menschen und Philosophen Fichte, seine Stellungnahmen zur Fichteschen Philosophie sind dabei aber durchaus auch kritisch, und dies aus verschiedensten Motiven, die die inhaltliche Auseinandersetzung verzerren. So benutzt er die Fichtekritik nicht nur zur Sachdiskussion, sondern auch zur tastenden Erarbeitung eines eigenen Standpunktes, darüber hinaus dann auch zur experimentellen Erprobung unterschiedlicher Formen und Werkzeuge seiner Kritik. Die auf diese Weise funktionalisierte Kritik ist dabei oft wohl auch unangemessen und wird durch Schlegels Überhöhung seiner Kritiker-Rolle noch zusätzlich verschärft. Doch scheint Schlegel seine kritischen Einwände nur engsten Vertrauten, nicht aber Fichte selbst gegenüber geäußert zu haben. So schreibt er an Körner (30. Januar 1797):

> „Ich bin gewaltig in die Spekulation gerathen diesen Winter. Ich bin über die Hauptsache so ziemlich aufs Reine; auch über Fichte's System. Doch kann meine Philosophie leicht zehn Jahre in meinem Pulte ruhn. Ich rede selbst mit Fichte immer nur über die Außenwerke. Ich finde immer mehr Geschmack an dem Menschen, seitdem ich mich von dem Wissenschaftslehrer eigentlich entschieden getrennt habe. Seine Ecken und Härten stören mich nicht. Ich mag die abgeglätteten Menschen nicht." (XXIII, 343)

Im Frühling 1797 bietet Schlegel dem Verleger Cotta eine Schrift „Über den Geist der Fichteschen Wissenschaftslehre" an. Cotta ist einverstanden, die Schrift erscheint jedoch nie, vielleicht weil Schlegel sich zu Fichte doch kein definitives öffentliches Urteil zutrauen wollte.[7] Diese Schrift ist nicht erhalten oder gar nicht fertig gestellt worden, so dass nur noch aus den Fragmenten Anhaltspunkte über deren möglichen Inhalt zu gewinnen sind. Als Schlegel 1797 nach Berlin umzieht, schreibt er an Novalis (08. Juni 1797) mit Rückblick auf seine Fichte-Kritik:

> „Fichte verlaße ich auch höchst ungern. Meine polemische Ansicht von seinem System ist längst auf ihren wahren Werth bey mir herabgesunken, nämlich als Ansicht, die auf dem Wege eben auch mir vorkömmt". (XXIII, 370)

Als Fichte 1799 wegen des Atheismusvorwurfs die Jenaer Universität verlässt, wendet er sich an Schlegel, um eine mögliche Übersiedlung nach Berlin zu prüfen.

Vor allem die Besprechung der Fichteschen Wissenschaftslehre in der Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal* habe Fichte Kommunikationsbereitschaft, Novalis aber Gleichgesinntheit signalisieren sollen und sei so ein „mehrdeutiges Theater für die Öffentlichkeit" (S. 75) gewesen.

[7] Diese Informationen gibt Ernst Behler in der Einleitung zu KA VIII, S. LVII.

Schlegel ist ihm dabei behilflich, und Fichte kommt im Juli 1799 nach Berlin und ist zunächst Kostgänger Dorotheas und Friedrichs. Sie haben so täglichen Umgang. Auch Schleiermacher, mit dem Schlegel in seiner ersten Berliner Zeit eine Wohnung teilte, gehört zum engen Freundeskreis in Berlin.

Wohl durch diesen Einfluss Schleiermachers bewirkt, beschäftigt sich Schlegel in seiner Berliner Zeit stärker mit Fragen der Moral und zunehmend auch der Religion[8]. Nach dem Erscheinen von Schleiermachers *Reden über die Religion* (1799) sieht sich Schlegel veranlasst, auch selbst zu Fragen der Religion Stellung zu nehmen, insbesondere um die Rolle der Poesie gegen Schleiermacher aufzuwerten. Dies schlägt sich vor allem im dritten und letzten Band des *Athenäum* (Fragmentsammlung unter dem Titel *Ideen* sowie *Gespräch über die Poesie*) nieder. Es verwundert von daher nicht, dass Schlegel sogar eine Verteidigungsschrift für Fichte im Atheismusstreit entwirft, die aber nicht in Druck ging. (XVIII, 522-525, Beilage III) Darin sucht er nachzuweisen, dass Fichtes Philosophie vollkommen mit der christlichen Religion übereinstimme.[9] (XVIII, 524)

Fichte seinerseits schätzt Schlegels Gesellschaft durchaus. Als Schlegel ankündigt, wieder nach Jena zu ziehen, erwägt Fichte sogar einmal im Brief an seine Frau vom 02. August 1799, die noch in Jena geblieben war, die Idee, mit den beiden Schlegels (samt Familie), Schelling und seiner eigenen Familie in Berlin „ein großes Logis" zu mieten, um Schlegel dort zu halten. (GA III, 4, S. 27) Im nachfolgenden Brief gibt Fichte dann diese Idee als einen Vorschlag Schlegels aus und distanziert sich von „der höchst langweiligen und faulen Existenz des hiesigen Schlegel" (ebd., S. 39).

An Schelling berichtet Fichte im Brief vom 02. Oktober 1800, dass er mit Schlegel des Öfteren über den synthetischen Gang der Wissenschaftslehre gesprochen habe. (GA III, 4, S. 317 und S. 323) Fichte selbst nimmt durchaus Anteil an der Entwicklung Schlegels, schätzt sehr die *Lucinde* und auch Aufsätze und Fragmente im *Athenäum*. Deshalb hat Fichte gemeinsam mit Niethammer Schlegel für die Verfassung philosophischer Fragmente für das *Philosophisches Journal* gewinnen wollen. Schlegel zögert jedoch und verzichtet dann auf die Wahrnehmung

[8] Josef Körner (1935) weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, dass wenn Schlegel zu dieser Zeit von Religion spreche, damit noch nicht der spätere Katholizismus gemeint sei: „'Religion' ist hier nichts andres als bequeme und klangvolle Bezeichnung für den absoluten Idealismus, in dem Schlegel Ich- und Weltphilosophie zu versöhnen gedachte" (S. 29).

[9] Im Brief an seinen Bruder August Wilhelm vom April 1799 erklärt Schlegel zum Inhalt der geplanten Schrift: „Ich werde nur ganz bescheiden darthun, daß Fichtens Verdienst eben darin bestehe, *daß er die Religion entdeckt hat*, und daß seine Lehre nichts andres sey als wahre Religion in Form der Philosophie" (XXIV, 262).

dieser Publikationsmöglichkeit.[10] Fichte begrüßt auch Schlegels Entschluss, philosophische Vorlesungen zu halten.[11] Die Jenaer Vorlesung *Transcendentalphilosophie* ist konzipiert als Synthese von Spinoza und Fichte. Fichte steht für eine Philosophie des Bewusstseins (Reflexion, Bildung, Tätigkeit), Spinoza für eine Philosophie des Unendlichen, des Universums (Spekulation, Liebe, Kontemplation).[12]

Eine gemeinsame Zeit Schlegels und Fichtes an einem Ort wird es nach 1800 nicht mehr geben. Dennoch verfolgt Schlegel weiterhin Fichtes philosophische Publikationen, die dieser ihm teilweise schicken lässt. Auch nach der Jahrhundertwende hält Schlegel zunächst an der Würdigung der Leistung Fichtes fest, dass er den Idealismus zur bisher höchsten Entfaltung gebracht habe. 1802 schreibt er: „*Fichte* wird noch lange Zeit d.[er] Mittelpunkt bleiben" (XVIII, 435, 87). In dem Aufsatz *Literatur* (1803) schätzt Schlegel den Idealismus, und dies heißt vor allem Fichte, als das größte Phänomen der neueren Literatur, „wodurch das, was ihr Wesen charakterisiert, die Universalität und der progressive Geist der Freiheit wissenschaftlich konstituiert und gesichert wurde" (III, 5). Dort hebt er als die besondere Leistung Fichtes hervor, dass er „die *Prinzipien der Freiheit* in mehr als einem Sinne und in mehr als einer Potenz des Worts zuerst auf das strengste und bestimmteste wissenschaftlich konstituiert", „die richtige Methode in der Philosophie ganz allein und zuerst entdeckt und aufgestellt" und „das freie Selbstdenken zu einer Kunst organisiert hat" (III, 6).

Der *Lessing*-Aufsatz von 1804 ist Fichte gewidmet, den Schlegel hier mit „verehrungswürdiger Freund" (III, 46) anspricht. Schlegel schätzt Fichtes philosophischen Geist, worunter er „neben der freien immer weiter strebenden Untersuchung, auch die grade Aufrichtigkeit und Kühnheit des Forschers" versteht. (III, 46). Ein solcher Geist könne erst dann der Welt bleibend nützen, wenn er seine Resultate in der Form einer „strengwissenschaftlichen Philosophie" (ebd.) gesichert und begründet habe. Das Zeitalter verdanke Fichte die Entdeckung bzw. Wiederherstellung der „ersten Prinzipien des Wahren" und die Lehre der Philosophie „in einer streng wissenschaftlichen Methode" (III, 47). Für Schlegel ist Fichte auch jetzt noch der größte Denker des Zeitalters. Für sich selbst aber beansprucht er, Fichtes Idealismus weiterzuführen und zu vervollkommnen. (XVIII, 211, 188)

[10] Ernst Behler gibt hierfür zwei Gründe an: Zum ersten habe Schlegel bemerkt, „daß seine Fragmente nicht dem Geist des Niethammerschen Journals entsprachen", zum zweiten habe er schon die Veröffentlichung im *Athenäum* geplant (Einleitung zu KA XVIII, S. L).

[11] Vgl. dazu Fichtes Brief an Schlegel vom 16. August 1800 (GA III, 4, S. 283).

[12] Vgl. dazu Kap. 3.

Schlegel würdigt aber nicht nur die Wissenschaftslehre, sondern auch das *Naturrecht* und den *Geschlossenen Handelsstaat* sowie den *Sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie*. (III, 8 und 11)

Eine überblicksartige Zusammenfassung seiner Beurteilung der Fichteschen Philosophie gibt Schlegel in der Einleitung zur *Kölner Vorlesung* (1804/05), in der er eine philosophiegeschichtlich angelegte Systematik der Philosophie entwickelt. Diese Vorlesung dokumentiert Schlegels philosophische und religiöse Umorientierung, die sich in den Fragmenten der *Ideen* und Aufzeichnungen der *Philosophischen Hefte* schon andeutete. Hier wird nun die veränderte Sichtweise auch systematisch vorgeführt. Nicht mehr der revolutionierende, jugendlich-angriffslustige, unorthodoxe Kritiker spricht hier, sondern ein Theoretiker mit gereiftem Problemverständnis und einer konzeptionell durchgearbeiteten eigenständigen Position.[13]

Mit der *Kölner Vorlesung* 1804/05 hat Schlegel seine frühromantische Philosophie in vielem hinter sich gelassen, die Zuwendung zum orthodoxen Katholizismus mit einer deutlich der Religion subordinierten Funktion der Philosophie aber noch nicht vollzogen. Mit dieser Vorlesung bekennt Schlegel klar seine Abkehr von der Transzendentalphilosophie im Sinne einer Vernunftphilosophie (in der *Kölner Vorlesung* benutzt Schlegel den Terminus 'Transzendentalphilosophie' nicht mehr), zugleich hält er aber an verschiedenen Prämissen fest, die er nach wie vor mit Fichtes Philosophie verbindet. Diese Prämissen sind:

– die Wertschätzung der geistigen Tätigkeit des Menschen und ihrer freiheitsverbürgenden Funktion,
– die Fassung des Menschen als Ich, als vernünftiges, selbstbewusstes Wesen,
– die Abgrenzung von einem Verständnis des Erkenntnisgegenstandes als Ding an sich,
– die Funktion der Einbildungskraft als unabhängiges Vermögen im Ich,
– die Differenzierung einer niederen und höheren Bewusstseinsebene,
– die methodologische Orientierung an der Dialektik,
– die Bestimmung des Menschen aus der Duplizität von Endlichkeit und Unendlichkeit.

Zwar hält Schlegel Fichte auch jetzt noch für einen der größten Philosophen überhaupt, dessen Philosophie allerdings zu einer anderen Zeit, zu einem anderen historischen Zyklus gehöre. Fichte wird nun aber das Abstrakte, Subjektivistische seiner Philosophie vorgeworfen. „Auch in der *Methode* Fichte gar nicht so vorzüglich als es anfangs erscheint", sein Werk sei voll „leerer *Abstraction*" und „Kathe-

[13] Josef Körner (1935) wertet diese Vorlesungen als Schlegels „denkerisches Hauptwerk" (S. 93).

derkünste" (XIX, 103, 192).

Eine letzte große Würdigung erfährt Fichte in der Rezension aus dem Jahre 1808 zu drei seiner populären Schriften: *Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* (1805, ed. 1806), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1804-05, ed. 1806), *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (1806). Diese Rezension beginnt mit den Worten:

> „Die Kraft, mit welcher Hr. Fichte vor mehr als zwölf Jahren zuerst in den Gang des Forschens und Wissens eingriff, wird in der Geschichte der Deutschen Literatur unvergeßlich bleiben." (VIII, 63)

Er habe einerseits den Kantischen Empirismus zerstört, andererseits und damit verbunden der Idee des Unendlichen einen hohen Stellenwert zugewiesen. Schlegel geht davon aus, dass „die eigentliche *Grundidee* seines Systems" (VIII, 64) sich nicht wesentlich verändert, aber „vielleicht auf einer höheren Stufe der Entwicklung sich darstellt" (VIII, 64). Vor allem habe Fichte durch seine dialektische Methode zu einer neuen Art des Philosophierens ermutigt. (VIII, 65f.)

Mit Schlegels Übertritt zum katholischen Glauben (die Konversion erfolgt 1808) verändern sich auch die Grundzüge seines bisherigen Philosophierens. Zwar zielt er weiterhin auf einen 'Idealismus', aber dies ist nicht mehr der transzendentale Idealismus der Frühzeit, auch nicht der pantheistische Idealismus[14] der Jahrhundertwende oder der geistig aufgeladene Idealismus der *Kölner Vorlesung* 1804/05, sondern ein christlicher Idealismus, der fundiert ist im Glauben und der Offenbarung. Diesem Idealismus schreibt er die Funktion zu,

> „die christliche Religion wieder herzustellen, [...] die altdeutsche Verfassung, d. h. das Reich der Ehre, der Freiheit, und treuen Sitte wieder hervorzurufen, indem man die Gesinnung bilde, worauf die wahre freie Monarchie beruht, und die notwendig den gebesserten Menschen zurückführen muß zu dieser ursprünglichen und allein sittlichen und geheiligten Form des nationalen Lebens". (III, 101)

Mit seiner Spätphilosophie wendet sich Schlegel sowohl gegen die seiner Meinung nach in den idealistischen Systemen vorherrschende Zersplitterung des Bewusstseins als auch gegen die Anmaßungen der Vernunft. In der demütigen Unterwerfung unter das Wort Gottes[15], die die Spätphilosophie der 1820er Jahre

[14] „Spinoza hatte das Feld räumen müssen in dem Augenblick, da der Begriff Religion aus bloßer Bildungsidee und philosophischer Terminologie übertrat in die konkrete Bedeutung gläubiger Anerkennung einer persönlichen Gottheit" (Josef Körner 1935, S. 71).

[15] Dazu heißt es bei Josef Körner (1935): „Der weite symbolische Sinn der gegenwartspolemischen romantischen Redensarten verengt sich jetzt zur althergebracht-einfältigen Bedeutung ihrer Termini, aus der Unrast des subjektivistischen Geistes mit seinen aufreibenden Spannungen flüchtet Schlegels allzeit nach Harmonie süchtige unharmonische Seele in das ruheverheißende Asyl der Kirche" (S. 75). „Schlegels frühe 'ästhetische' Religion [...] war eine pure Angelegenheit der Poesie, der 'progressiven Universalpoe-

prägt, kann Schlegel in Fichtes Philosophie nur noch Hochmut (XIX, 185, 260) sehen. Sie sei „Ich- und Selbstvergötterung" und „philosophischer *Satanismus*" (XIX, 327, 197). Fichtes Idealismus sei ein Idealismus ohne Offenbarung (XIX, 137, 464), der „allerböseste und schlechteste" Idealismus (XIX, 240, 307). Hiermit ist die Abwendung vom transzendentalen Idealismus markiert, die sich auch an der Abgrenzung gegenüber deren Hauptvertretern zeigt.[16] In der Vorlesung zur *Philosophie des Lebens* fasst Schlegel eingangs sein Verhältnis zu Kant und Fichte zusammen. Kant habe zeigen wollen,

> „daß die Vernunft ganz unfähig sei, irgend eine Erkenntnis des Übersinnlichen zu erreichen, und daß sie sich dadurch nur in endlose Streitigkeiten und Widersprüche verwickle. Auf diese Unfähigkeit der Vernunft zum Übersinnlichen wurde nun das Bedürfnis, die Notwendigkeit eines Glaubens, so wie dieser selbst gegründet. Dieser selbstgemachte Glauben schien jedoch zu sich selbst eben kein rechtes Vertrauen zu haben; auch war es, näher betrachtet, doch nur wieder die alte Vernunft, die an der Vorderseite des philosophischen Palastes feierlich ausgestoßen, nun zur praktischen Hintertür unter der fremden Maske von neuem hereingeschlichen kam." (X, 15)

Fichte hingegen habe nur einen „bloß innerlichen Vernunft-Gott, ohne eigentliche objektive Wirklichkeit", konzipiert (X, 15) „und das eigne absolute Ich mit dem Göttlichen auf solche Weise identifiziert und verwechselt", was ihm den Vorwurf des Atheismus eingebracht habe. (X, 16) Doch auch der Weg Schellings sei unbefriedigend gewesen. Er habe sich zwar, „der transzendenten Leerheit jener ideellen Vernunft und des bloß dialektischen Denkens ganz überdrüssig", der Natur in die Arme geworfen. Aber auch dessen Naturphilosophie habe sich nicht vom „Trugbild des Absoluten" lösen können und habe zur „pantheistischen Natur-Vergötterung" geführt. (X, 16) Damit ist nicht nur der Endpunkt der Schlegelschen Philosophie in biographischer Hinsicht erreicht, sondern auch in ihrer Bewegung von Fichtes transzendentalem Idealismus ausgehend, über diesen hinaus und schließlich gegen ihn.

Schlegels Auseinandersetzung mit Fichte erfolgt in seinen verschiedenen Lebensphasen aus unterschiedlichen Richtungen und mit ganz unterschiedlichen Intentionen. Fichte ist für den frühen Schlegel die große philosophische Herausforderung, an der er sich philosophisch schult und ausprobiert, von dem er lernt und sich zugleich distanziert. „Zur *Erkentniß* bringt mich Fichte" (XVIII, 402, 976).

sie', und erst die Philosophie führte ihn, wie er selber erkannte, aus dem 'bloß Poetischen' zur eigentlichen Religion. War diese vordem als Überpoesie begrüßt worden, so ist sie jetzt als Überphilosophie willkommen. Die Durchdringung des Endlichen mit dem Unendlichen, der Welt und der Gottheit, worauf sein Spekulieren urtümlich zielt, findet Schlegel im katholischen Glaubenssystem schon geleistet und gelangt so durch Anerkennung desselben zu vorläufigem Abschluß und Frieden" (S. 76).

[16] Vgl. dazu auch Ernst Behler, Einleitung zu KA X, S. XXIIIff.

Es ist dies eine Bewegung der Anziehung und Abstoßung, der Adaption und der Kritik mit kaum scharf zu ziehenden Grenzen dazwischen. Dabei kann für Schlegels erste Jahre des philosophischen Versuchens noch nicht von einer fest gefügten philosophischen Position ausgegangen werden. Seine Fichte-Kritik ist dementsprechend ebenso facettenreich, uneinheitlich und in sich unstimmig, wie er sich selbst erst ein theoretisches Fundament erarbeiten muss. Oft sind seine Bemerkungen nur Andeutungen, manchmal nur lose hingeworfene Gedanken, die kaum bis ins Letzte durchdacht sind. Einige Fragmente erwecken mitunter den Eindruck, dass sie an der Oberfläche bleiben, und sich dem systematischen Gesamtzusammenhang der Wissenschaftslehre gar nicht stellen. Andere Fragmente hingegen bestechen durch treffsicherere Urteile. Wie sehr Schlegel tatsächlich mit Fichte geistig gerungen hat, wie weit er mit dessen Grundideen übereinstimmt oder sich von ihnen abgrenzt, soll in diesem Kapitel vor allem anhand der Fragmente und kleineren Prosatexte detailliert geprüft werden. Deshalb wird die rekonstruktive Arbeit dieses Teils darauf gerichtet sein, die verschiedenen Aspekte von Schlegels Bezugnahmen auf Fichtes Philosophie (insbesondere auf die Wissenschaftslehre als deren systematischem Zentrum) auszuloten und wesentliche 'Tendenzen' der philosophischen Positionierung Schlegels aus seinen heterogenen Äußerungen herauszuschälen.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass es durchaus eine Diskrepanz zwischen Schlegels veröffentlichten Stellungnahmen zu Fichtes Philosophie und den privaten Aufzeichnungen in den *Philosophischen Heften* gibt. Die Publikationen sind zwar nicht unkritisch, aber sie machen niemals Abstriche an der philosophischen Leistung Fichtes. Die privaten Niederschriften sind dagegen aus ihrem vorläufigen Charakter zu verstehen, sie sind nicht immer durchgearbeitete Fragmente, sondern oft Gedankenblitze, Einfälle, Schlegels Ideenpool, aus dem er für Publikationen schöpft. Deshalb ist von Fall zu Fall abzuwägen, welchen Stellenwert einzelne Fragmente jeweils für Schlegels Gesamtdenken besitzen.

Schlegels Fragmente sind inhaltlich und stilistisch Ausdruck einer permanenten Bewegung des Denkens, das keinen bleibenden Fixpunkt hat und ständig die Positionen wechselt, immer verschiedene Perspektiven gegeneinander ausspielend. Kein Fragment kann und soll als die endgültige Meinung gelten. Schlegel gibt beispielsweise einerseits die Bedeutung des Terminus „Transzendentalphilosophie" ganz im Sinne Kants und Fichtes wieder, andererseits weicht er hiervon aber auch schon in den frühesten Fragmenten der *Philosophischen Hefte* ab, wobei anhand isoliert genommener Fragmente nicht klar auszumachen ist, ob diese Abweichung als direkte Kritik zu werten ist oder vielleicht als Beleg dafür, dass Schlegel das philosophische Anliegen der Vorgänger sehr eigenwillig interpretiert hat. Erst aus einem wechselseitigen In-Beziehung-Setzen der Fragmente untereinander und dieser mit den diskursiven Texten wie z. B. den Vorlesungen und Zeit-

schriftenaufsätzen kann ein Spektrum des Schlegelschen Denkens rekonstruiert werden.

In der Gliederung dieses Teils des Buches folge ich dem Fichte-Teil, so dass die Hauptkapitel 2.1. bis 2.7. direkt den Kapiteln 1.1. bis 1.7. zugeordnet sind. Damit hoffe ich, eine bessere Orientierung im Gesamtkontext der Schlegelschen Fragmente, die sich auf Fichte beziehen, zu ermöglichen.

2.1. Schlegels Stellungnahmen zur Transzendentalphilosophie und zum Konzept einer Wissenschaftslehre

Die intensive Beschäftigung Schlegels mit der Transzendentalphilosophie und dann in concreto mit Fichtes Wissenschaftslehre fällt insbesondere in seine frühe Jenaer Zeit ab 1796, in der er sich um Anschluss an die zeitgenössische Philosophiediskussion bemüht. Jena bildet in den 1790er Jahren mit Reinhold und Fichte eine Hochburg der Transzendentalphilosophie. Die Zurückdrängung der Transzendentalphilosophie durch einen absoluten Idealismus nach der Jahrhundertwende (Schelling und Hegel) ist auch deutlich an Schlegels Entwicklung abzulesen. Allein der Terminus 'transzendental' wird ab Ende der 1790er Jahre immer spärlicher verwendet und taucht in der späteren Philosophie so gut wie gar nicht mehr auf, dafür aber recht bald, und dies mag auch ein Einfluss Schellings gewesen sein, der Terminus 'absoluter Idealismus'. In der *Kölner Vorlesung* 1804/05, in der Schlegel einen umfangreichen philosophiegeschichtlichen Abriss liefert, spricht er gar nicht mehr von Transzendentalphilosophie, auch nicht zur Charakterisierung der Kantischen Philosophie. Während Schlegel seine Jenaer Vorlesung selbst noch mit *Transcendentalphilosophie* betitelt, scheint dieser Begriff wenig später seine Aussagekraft für ihn gänzlich verloren zu haben.

Auch die Auseinandersetzung mit Fichtes Konzipierung der Philosophie als Wissenschaftslehre erfolgt am ausführlichsten in der Jenaer Zeit ab 1796. Schlegel diskutiert intensiv dieses Konzept und stellt immer wieder eigene Überlegungen an, was seiner Meinung nach eine Wissenschaftslehre zu leisten hat.

2.1.1. Schlegels Auffassung von Transzendentalphilosophie

Kant unternahm es mit seiner Tanszendentalphilosophie, die apriorischen Möglichkeitsbedingungen menschlichen Wissens und Handelns aufzuweisen. Fichte führte dieses Programm weiter, aber mit dem Anspruch, den Geist der Kantischen Transzendentalphilosophie durch eine modifizierte philosophische Umsetzung erst voll zur Geltung zu bringen. Schlegel schreibt dazu:

> „F.[ichte] hat die K[antische] φ[Philosophie] *praktisirt*, *materialisirt* und *transcendentalisirt*; er allein ist ein Kantianer". (XVIII, 37, 203)

Er greift damit einige der Punkte auf, die Fichte selbst gegenüber Kant geltend gemacht hat. Fichte habe die Kantische Philosophie *practisirt*: die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie erst gewährleistet, *materialisirt*: er hat den Realismus als notwendigen Bestandteil des Bewusstseinsprozesses aufgewiesen, *trancendentalisirt*: Fichte hat den Ausgangspunkt vom absoluten Ich gewählt und damit den Kantischen Bezug zum 'Ding an sich', oder zum Empirismus, wie Schlegel oft sagt, überwunden und so den transzendentalen Idealismus konsequent weitergeführt. Die Transzendentalphilosophie im Sinne Kants und Fichtes ist immer idealistisch und in deren Auffassung jeder rechtverstandene, kritische Idealismus Transzendentalphilosophie. Dem entsprechend kann Schlegel in einem Fragment sagen:

> „*Tr[anszendentaler]* Id[ealismus] ist eine Tautologie". (XVIII, 65, 453)

Was aber genau versteht Schlegel unter Transzendentalphilosophie?

a) Begriffsklärungen: Klassifizierende Einordnung der Transzendentalphilosophie

Schlegel erarbeitet sich in seinen Fragmenten eigene Typologisierungen der Philosophie, die es ihm ermöglichen, sich in der zeitgenössischen Diskussion zu orientieren und Positionen zu vergleichen. Die verschiedenen Typologisierungen, die er dabei in den Fragmenten durchspielt, arbeiten immer deutlicher auch die Grundpfeiler seiner eigenen Philosophiekonzeption heraus. Wie Schlegels Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie zeigt, entwickelt er ein zunehmend klareres Bewusstsein davon, was seiner Meinung nach Philosophie zu leisten habe, und grenzt sich dabei zugleich von der zeitgenössischen Transzendentalphilosophie ab. Dies wird dort besonders deutlich, wo er die Philosophie in der Form eines Entwicklungsganges denkt, bei dem die Transzendentalphilosophie nicht, wie dies für Kant und Fichte der Fall war, die höchste Form der Philosophie darstellt, sondern nur ein Zwischenstadium. So ordnet Schlegel in einem Fragment von 1798 die Transzendentalphilosophie in eine Genese ein:

> „1) Elem[entar]φ[philosophie] 2) Trφ[Transzendentalphilosophie] 3) Absol[ute] φ[Philosophie] 4) Cykl[isches] συστ[System]. Dieß d[er] beste Gang." (XVIII, 128, 71)

Der Terminus 'Elementarphilosophie' lässt zunächst sowohl an Kant denken, der die *KrV* in eine Elementarlehre und eine Methodenlehre unterteilte, als auch an Reinhold, der seine eigene Philosophie 'Elementarphilosophie' nannte. Und auch der frühe Fichte schrieb als Reaktion auf Reinhold *Eigne Meditationen über ElementarPhilosophie und Practische Philosophie*" (Manuskript von 1793/94, in: GA II, 3, S. 21-266). Schlegel bestimmt Elementarphilosophie als „die Einleitung zur *Transc[endental]φ[philosophie]*" (XVIII, 101, 863). In ihr dominiere der Geist über den Buchstaben (XVIII, 102, 874). Die Elementarphilosophie stelle die Ele-

mente, das Material bereit, die durch die Transzendentalphilosophie synthetisiert würden. Kant sei mehr Elementarphilosoph, Fichte mehr Transzendentalphilosoph. (XVIII, 67, 471)

Die 'absolute Philosophie' als dritte Stufe setze über die der Transzendentalphilosophie immanente Dialektik von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches ein übergreifendes, absolutes Einheitsprinzip, z. B. Gott bzw. das Göttliche.

> „Das Transc[endentale] trennt das Unendliche und d[as] Endliche – das Absolute ist beides zugleich." (XVIII, 113, 1009)

Fichte sei eben nur transzendentaler, „kein absoluter Idealist" (XVIII, 38, 209). Diese Charakterisierung Fichtes wiederholt Schlegel an mehreren Stellen.[1] Was dem 'halben' Kritiker fehle, sei das Vermögen, eine Einheit von Idealismus und Realismus so herzustellen, dass beide damit nicht ausgelöscht würden, sondern ihre jeweilige Spezifik behielten. Dies könne nur von einem absoluten Standpunkt aus geleistet werden. Damit deutet sich schon hier an, welcher Weg Schlegel zufolge von Fichte aus über diesen hinaus führen könnte, der des absoluten Idealismus, den er aber Fichte zumeist abspricht. In der überwiegenden Mehrheit der Fragmente wird Fichte eindeutig dem transzendentalen und nicht dem absoluten Standpunkt zugeordnet. (XVIII, 37, 206) Es finden sich aber auch einige wenige Ausnahmen: So sieht Schlegel 1799 Fichtes Begriff „d[es] absoluten Idealismus schon an d[er] Gränze d[er] Religion" (XVIII, 245, 633).

Die systematische Philosophie, das 'zyklische System', will Schlegel nicht im Sinne des traditionellen Systemdenkens mit festen Strukturen verstanden wissen, sondern als ein offenes, flexibles Denken, das immer wieder neu ansetzt, um sich seine Gegenstände zu deuten. So spricht er, um diese Systematizität zu erklären, von organischem Zusammenhang (XVIII, 12, 84; XVIII, 20, 15), von einem ironischen System oder von einem zyklischen System.[2]

Schlegel ordnet den thematisierten Philosophietypen jeweils eine spezifische Grundrelation zu: der systematischen Philosophie die Relation zwischen Systematik und Elementarem (damit ist die typologische Unterscheidung von transzendental und elementar in die Relation hineingenommen, elementar hat hier keine eigenständige Funktion), der absoluten Philosophie die Relation zwischen Absolutem und Relativem, der Transzendentalphilosophie die Relation zwischen Transzendentalem und Historischem. (XIII, 48, 302) Zugleich ordnet er diesen Philosophietypen bestimmte Bewusstseinsformen zu: der Elementarphilosophie die Anschau-

---

[1] Vgl. XVIII, 31, 134, sogar noch 1815: „*Fichte* ist im halben Idealismus stehn geblieben" (XIX, 318, 156).

[2] Vgl. hierzu ausführlicher Kap. 2.2.3.

ung, der Transzendentalphilosophie das Urteil, der absoluten Philosophie das Bild, der systematischen Philosophie den Begriff. (XVIII, 262, 812)

In einem weiteren Fragment bezieht Schlegel das Grundraster auf Kants vier Kategoriengruppen: Quantität, Qualität, Relation, Modalität:

> „Die Quantität ist Elem[entar], Qualität Tr[anszendental], Relation συστ[systematisch], Modalität ist Absol[ut]." (XVIII, 67, 467)

Schlegel benutzt dieses Raster – elementar, transzendental, systematisch, absolut – jedoch nicht nur als Muster für die systematische Unterscheidung verschiedener Bestandteile oder Aspekte einer philosophischen Theorie, die insofern nachvollziehbar ist, als er hierbei durchaus an gängige Begriffsverwendungen anknüpft. Sondern er dehnt die Systematisierungsfunktion diese Rasterung so weit, dass er sie auch auf unterschiedlichste geistig-kulturelle Bereiche anwenden kann. Beispielsweise lautet ein Fragment, das die Philosophietypen auf verschiedene Wissenschaften bezieht:

> „Die beiden ψ[Psychologien] = Elem.[entare] Ontol[ogie] und Cosmol[ogie] = Tr[anszendentale] Mor[al] und NR[Naturrecht] = συστ[systematische] Theol[ogie] und Aesth[etik] – zu Absol[uter Philosophie]." (XVIII, 74, 544)

In diesem Fragment werden also Psychologie der Elementarphilosophie, Ontologie und Kosmologie der Transzendentalphilosophie, Moral und Naturrecht der systematischen Philosophie, Theologie und Ästhetik der absoluten Philosophie zugeordnet. Dabei knüpft Schlegel scheinbar mit der Bestimmung der Ontologie und Kosmologie an das vorkantische Verständnis von Transzendentalphilosophie an. Die Zuordnung der Theologie und Ästhetik zur absoluten Philosophie lässt vermuten, dass Schlegel diesen beiden Disziplinen das Setzen eines Absoluten und damit vielleicht eine höchste synthetisierende Funktion zuspricht, oder dass er ihren Bereich (Gott, Kunst) als etwas ansieht, das für sich selbst steht.[3]

In weiteren Fragmenten, in denen Schlegel diese Vierstufung verwendet, entfernt er sich jedoch noch weiter von der Philosophie. Er wendet sie an auf die vier Elementarelemente: Erde, Wasser, Luft, Licht (XVIII, 135, 158) oder auf die Staaten Preußen, Rußland, Frankreich, England, wie folgendes Fragment zeigt:

> „Preußen *El[ementar]* Rußl.[and] *Tr[anszendental]* (Realisirung eines Ideals) Frankr[eich] συστ[systematisch] <Th[eorie] πρ[Praxis]> Engl[and] Absol.[ut] F[orm] M[aterie]>." (XVIII, 223, 342)

---

[3] Der Begriff des 'Absoluten' wird im deutschen Idealismus dieser Zeit im Sinne von nicht einschränkbar, nicht auf ein Höheres oder Zugrundeliegendes zurückführbar, nicht durch Anderes ersetzbar, nicht durch Anderes bedingt, nicht definierbar, verwendet. Vgl. dazu den Artikel „das Absolute" von Wilhelm G. Jacobs (1999; S. 14-17).

Diese geographisch-politische Zuordnung lässt sich nun mit dem philosophisch-methdologischen Begriffsverständnis nicht mehr erklären. Dieses willkürlich erscheinende, bis ins Unverständliche getriebene Vorgehen gibt jedoch einen interessanten Einblick in Schlegels Arbeitsweise und sein Verständnis von Philosophie. Schlegel ist kein systematischer Denker, seine Fragmente, die bewusst als Mittel der Kritik eines szientistisch-systematischen Philosophieverständnisses eingesetzt werden[4], sind nicht immer tiefsinnige Resultate langen Nachdenkens, sondern oft auch Gedankenexperimente, Provokationen, fixe Ideen. In den hier einbezogenen Beispielen stammen die Zitate ausschließlich aus den privaten Aufzeichnungen in Schlegels *Philosophischen Heften* und sind damit vielleicht sogar nur Anlässe zur Belustigung. Dennoch ist die hier strapazierte Typologisierung insofern ernst zu nehmen, als sie das Bemühen Schlegels durchscheinen lässt, bewährte Denkmuster durch Irritation aufzubrechen, Gewohntes in Frage zu stellen, die Unverständlichkeit als methodisches Mittel der Aktivierung der kreativen hermeneutischen Fähigkeiten der Leser einzusetzen.[5]

Die folgende Übersicht soll an einigen Beispielen demonstrieren, wie Schlegel diese Typologisierung in immer wieder neuen Variationen durchgespielt hat:

Elementar	*Transzendental*	*Systematisch*	*Absolut*	
Kant	Fichte	Hülsen	Schelling	XVIII, 38, 217
Quantität	Qualität	Relation	Modalität	XVIII, 67, 467
Kritik	Historie	Ethik	Roman	XVIII, 71, 506
Anschauung	Urteil	Begriff	Bild	XVIII, 262, 812
Psychologien	Ontologie und Kosmologie	Moral und Naturrecht	Theologie und Ästhetik	XVIII, 74, 544
	Demonstration	Deduktion	Konstruktion, Charakteristik	XVIII, 110, 971
Erde	Wasser	Luft	Licht	XVIII, 135, 158
Natur	Philosophie	Ethik	Poesie	XVIII, 137, 177
Preußen ein Subjekt in allen	Rußland Realisierung eines Ideals	Frankreich Theorie-Praxis	England Form-Materie	XVIII, 223, 342
Tollheit	Schwermut	Wahnsinn	Narrheit	ebd.

[4] Vgl. hierzu ausführlich Kap. 2.2.1. und 6.3.3.
[5] Mit dem Thema „Unverständlichkeit" hat sich Schlegel selbst in einem sprachphilosophisch aufschlussreichen Essay auseinandergesetzt. Vgl. hierzu Kap. 6.4.

Dabei stehen die hier zusammengestellten Fragmente untereinander nicht in einem direkten inhaltlichen Verhältnis, so dass nicht ohne weiteres alle in der Tabelle vertikalen Aussagen oder Implikationen, die jeweils einer Typologisierungen zugeordnet wurden, aufeinander zu beziehen sind. Gerade hierin aber könnte Schlegels Provokation bestehen. Durch diese experimentelle Ausbuchstabierung für unterschiedliche Bereiche wird die dahinter stehende Idee einer typologisierenden Ordnung einerseits bewährt, andererseits durch ganz disparate Anwendungsgebiete, die in (keinem) inhaltlichen Verhältnis zueinander stehen, immer wieder auch aufgebrochen. Gerade das ungewohnte Zusammenstellen von Termini aus verschiedenen semantischen Bereichen ist ein sprachliches Mittel, neue Bedeutungen oder Relationen zu erschließen. Und die Fähigkeit zum kreativen Kombinieren unterschiedlicher Gedanken, die Schlegel als 'Witz' bezeichnet, gehört für ihn zu den ausgezeichneten geistigen Fähigkeiten überhaupt.

Schlegels Auffassung von Transzendentalphilosophie ist in den verschiedenen Zuordnungen in diesem eigenwilligen Typologisierungsmodell kaum noch mit der Kantisch-Fichteschen Konzeption verbunden. Andere Fragmente bestimmen die Transzendentalphilosophie aber doch auch in großer Nähe zur Fichteschen Intention. So würdigt Schlegel am Transzendentalen die Agilität, die Tätigkeit des Geistes, die auf die dialektische Vermittlung von Widersprüchen zurückgeht. Diese Agilität hat ihren dialektischen Gegenpart im Fixieren.

> „*Transcendental* und *Absolut* ders.[elbe] Gegensatz wie *agil* und *fix*." (XVIII, 387, 801)

Und Schlegel gesteht ja gerade Fichte die Entdeckung der dialektischen Methode des Wechsels zu. Als zentral für die Bestimmung der Transzendentalphilosophie hebt Schlegel jedoch das Verhältnis von Idealem und Realem, von Idealismus und Realismus, hervor, das auch Fichte und vor ihm Kant ihrem Konzept von Transzendentalphilosophie zugrunde gelegt haben.

b) Transzendentalphilosophie als Verhältnis von Idealismus und Realismus

In seinen frühen Fragmenten gilt Schlegel die Transzendentalphilosophie als Signum der modernen Philosophie und als „das *Fundament* aller Philosophie" (XVIII, 93, 761). Die Transzendentalphilosophie sei gekennzeichnet durch die Synthese von Idealität und Realität. (XVIII, 43, 252) So fasst er 'transzendental' als das, „was auf die Verbindung oder Trennung des Idealen und des Realen Bezug hat" (II, 169, 22). Oder an anderer Stelle heißt es:

> „Das Transzendentalisiren besteht im Idealisiren und Realisiren." (XVIII, 90, 735)

Schlegels Begriffsverwendung von 'Ideal' und 'Real' ist sehr vage und verändert sich immer wieder. In den Fragmenten bis zur Jahrhundertwende bedeutet Idealität, Idealismus oder das Ideale: Primat der Vernunft, theoretische Philosophie oder auch Erkenntnistheorie. Real, Realität oder Realismus hingegen meinen: Primat des Gegenstandes, praktische Philosophie oder Theorie des Universums (der Rea-

Diese geographisch-politische Zuordnung lässt sich nun mit dem *philosophisch-methdologischen* Begriffsverständnis nicht mehr erklären. Dieses *willkürlich* erscheinende, bis ins Unverständliche getriebene Vorgehen *gibt jedoch einen* interessanten Einblick in Schlegels Arbeitsweise und sein Verständnis von Philosophie. Schlegel ist kein systematischer Denker, seine Fragmente, die bewusst als Mittel der Kritik eines szientistisch-systematischen Philosophieverständnisses eingesetzt werden[4], sind nicht immer tiefsinnige Resultate langen Nachdenkens, sondern oft auch Gedankenexperimente, Provokationen, fixe Ideen. In den hier einbezogenen Beispielen stammen die Zitate ausschließlich aus den privaten Aufzeichnungen in Schlegels *Philosophischen Heften* und sind damit vielleicht sogar nur Anlässe zur Belustigung. Dennoch ist die hier strapazierte Typologisierung insofern ernst zu nehmen, als sie das Bemühen Schlegels durchscheinen lässt, bewährte Denkmuster durch Irritation aufzubrechen, Gewohntes in Frage zu stellen, die Unverständlichkeit als methodisches Mittel der Aktivierung der kreativen hermeneutischen Fähigkeiten der Leser einzusetzen.[5]

Die folgende Übersicht soll an einigen Beispielen demonstrieren, wie Schlegel diese Typologisierung in immer wieder neuen Variationen durchgespielt hat:

Elementar	*Transzendental*	*Systematisch*	*Absolut*	
Kant	Fichte	Hülsen	Schelling	XVIII, 38, 217
Quantität	Qualität	Relation	Modalität	XVIII, 67, 467
Kritik	Historie	Ethik	Roman	XVIII, 71, 506
Anschauung	Urteil	Begriff	Bild	XVIII, 262, 812
Psychologien	Ontologie und Kosmologie	Moral und Naturrecht	Theologie und Ästhetik	XVIII, 74, 544
	Demonstration	Deduktion	Konstruktion, Charakteristik	XVIII, 110, 971
Erde	Wasser	Luft	Licht	XVIII, 135, 158
Natur	Philosophie	Ethik	Poesie	XVIII, 137, 177
Preußen	Rußland	Frankreich	England	XVIII, 223, 342
ein Subjekt in allen	Realisierung eines Ideals	Theorie-Praxis	Form-Materie	
Tollheit	Schwermut	Wahnsinn	Narrheit	ebd.

---

[4] Vgl. hierzu ausführlich Kap. 2.2.1. und 6.3.3.

[5] Mit dem Thema „Unverständlichkeit" hat sich Schlegel selbst in einem sprachphilosophisch aufschlussreichen Essay auseinandergesetzt. Vgl. hierzu Kap. 6.4.

Dabei stehen die hier zusammengestellten Fragmente untereinander nicht in einem direkten inhaltlichen Verhältnis, so dass nicht ohne weiteres alle in der Tabelle vertikalen Aussagen oder Implikationen, die jeweils einer Typologisierungen zugeordnet wurden, aufeinander zu beziehen sind. Gerade hierin aber könnte Schlegels Provokation bestehen. Durch diese experimentelle Ausbuchstabierung für unterschiedliche Bereiche wird die dahinter stehende Idee einer typologisierenden Ordnung einerseits bewährt, andererseits durch ganz disparate Anwendungsgebiete, die in (keinem) inhaltlichen Verhältnis zueinander stehen, immer wieder auch aufgebrochen. Gerade das ungewohnte Zusammenstellen von Termini aus verschiedenen semantischen Bereichen ist ein sprachliches Mittel, neue Bedeutungen oder Relationen zu erschließen. Und die Fähigkeit zum kreativen Kombinieren unterschiedlicher Gedanken, die Schlegel als 'Witz' bezeichnet, gehört für ihn zu den ausgezeichneten geistigen Fähigkeiten überhaupt.

Schlegels Auffassung von Transzendentalphilosophie ist in den verschiedenen Zuordnungen in diesem eigenwilligen Typologisierungsmodell kaum noch mit der Kantisch-Fichteschen *Konzeption* verbunden. Andere Fragmente bestimmen die Transzen*dentalphilosophie* aber doch auch in großer Nähe zur Fichteschen Intention. So würdigt Schlegel am Transzendentalen die Agilität, die Tätigkeit des Geistes, die auf die dialektische Vermittlung von Widersprüchen zurückgeht. Diese Agilität hat ihren dialektischen Gegenpart im Fixieren.

„*Transcendental* und *Absolut* ders.[elbe] Gegensatz wie *agil* und *fix*." (XVIII, 387, 801)

Und Schlegel gesteht ja gerade Fichte die Entdeckung der dialektischen Methode des Wechsels zu. Als zentral für die Bestimmung der Transzendentalphilosophie hebt Schlegel jedoch das Verhältnis von Idealem und Realem, von Idealismus und Realismus, hervor, das auch Fichte und vor ihm Kant ihrem Konzept von Transzendentalphilosophie zugrunde gelegt haben.

b) Transzendentalphilosophie als Verhältnis von Idealismus und Realismus

In seinen frühen Fragmenten gilt Schlegel die Transzendentalphilosophie als Signum der modernen Philosophie und als „das *Fundament* aller Philosophie" (XVIII, 93, 761). Die Transzendentalphilosophie sei gekennzeichnet durch die Synthese von Idealität und Realität. (XVIII, 43, 252) So fasst er 'transzendental' als das, „was auf die Verbindung oder Trennung des Idealen und des Realen Bezug hat" (II, 169, 22). Oder an anderer Stelle heißt es:

„Das Transzendentalisiren besteht im Idealisiren und Realisiren." (XVIII, 90, 735)

Schlegels Begriffsverwendung von 'Ideal' und 'Real' ist sehr vage und verändert sich immer wieder. In den Fragmenten bis zur Jahrhundertwende bedeutet Idealität, Idealismus oder das Ideale: Primat der Vernunft, theoretische Philosophie oder auch Erkenntnistheorie. Real, Realität oder Realismus hingegen meinen: Primat des Gegenstandes, praktische Philosophie oder Theorie des Universums (der Rea-

lität). Diese Termini 'Realismus' und 'Idealismus' sind in der zeitgenössischen Diskussion der Transzendentalphilosophie durchaus gebräuchlich. Kant bezeichnet seine eigene Position als transzendentalen Idealismus. Dieser besteht in der Auffassung, dass im Erkenntnisprozess formale, bewusstseinsstrukturelle Funktionen und materiale Wahrnehmung zusammenwirken. Deshalb ist diese Theorie zugleich ein empirischer Realismus, da er davon ausgeht, dass äußere Dinge im Raum unmittelbar wahrgenommen werden (Erscheinungen) und dass wir auf die 'Dinge an sich' als Ursache der Erscheinungen lediglich schließen. Der transzendentale Idealismus sieht Raum und Zeit nur als subjektive Anschauungsformen, nicht als reale Eigenschaften der Dinge. (KrV, A 369) In diesem Zusammenhang grenzt sich Kant ab von einem transzendentalen Realismus, der Raum und Zeit als eigenständige „Wesenheiten" ansieht. Der transzendentale Realist tendiere zum empirischen Idealismus, da er den Gegenständen eine Existenz auch ohne sinnliche Wahrnehmung zuschreibe, alle Wahrnehmung als unzureichend finde, um diese Gegenstände zu erfassen.[6] (KrV, A 371)

Mit folgendem Fragment scheint Schlegel direkt auf Kant Bezug zu nehmen:

> „Um die Aufgabe, Re[alismus] und Id[ealismus] zu vereinigen, zu erfüllen, muß man d[em] Emp[irisch] Idealen *Tr[anszendentale] Realität* und d[em] Emp[irisch] Realen *Tr[anszendentale] Idealität* beylegen." (XVIII, 34, 165)

Dieses Fragment arbeitet ebenfalls mit den vier Termini Realismus, Idealismus, empirisch und transzendental. Zwar ist durchaus in Rechnung zu stellen, dass eine derartige Kreuzung der Termini lediglich als eine provokative Spielerei Schlegels anzusehen sein könnte, die auf keiner ernsthaften philosophischen Überlegung beruhe. Dennoch lässt sich auch eine inhaltlich durchdachte Aussage abgewinnen. Der zweite Kombinationsvorschlag, dass dem empirisch Realen transzendentale Idealität beizulegen sei, scheint ganz im Sinne Kants interpretierbar zu sein, wenn es mit Kant heißen könnte, dass empirischer Realismus zugleich transzendentaler Idealismus sei. Auch die erste Kombination von empirisch Idealem und transzendental Realem findet sich bei Kant, wenn darunter die Aussage verstanden wird, dass der transzendentale Realismus zum empirischen Idealismus tendiere. Während Kant diese Positionen zurückweist, würde eine positive Lesart bedeuten, dass Schlegel sie gegen Kant bewusst aufwertet. Er scheint darauf zu zielen, beide philosophische Positionen zu vereinigen, während Kant sie rigoros und prinzipiell voneinander getrennt hat. Damit wäre der philosophische Sinn der Kantischen Abgrenzung für Schlegel fragwürdig geworden. Es deutet sich hier ein philosophisches Anliegen an, das auch anderer Zeitgenossen verfolgt haben, nämlich die Transzendentalphilosophie mit einer Naturontologie zu verbinden.

---

[6] Vgl. hierzu auch Georg Mohr (2004, S. 125f.).

Ebenso wie Kant ist auch Fichte bemüht, seine eigene Auffassung von Transzendentalphilosophie als eines 'kritischen Idealismus', den er als die Vereinigung von Idealismus und Realismus darstellt (GA I, 2, 326; SW I, 175), von anderen Positionen abzugrenzen, insbesondere von einem dogmatischen Realismus und einem dogmatischen Idealismus. Der dogmatische Realismus (von Fichte auch als materialer Spinozismus bezeichnet) sehe im Nicht-Ich den Real-Grund der Vorstellung, Ich sei damit bloß ein Akzidens der Substanz; der dogmatische Idealismus sehe im Ich die Substanz und in der Vorstellung sein Akzidens; das Nicht-Ich sei hier der Ideal-Grund der Vorstellung (GA I, 2, 310; SW I, 155). Fichte verweist darauf, dass im theoretischen Teil der Wissenschaftslehre keine Entscheidung für die eine oder andere Ansicht möglich sei, da hier beide Wege gleichermaßen konsistent seien, aber nur als sich ausschließende Alternativen (GA I, 2, 310; SW I, 156). Erst in der praktischen Wissenschaftslehre könne gezeigt werden, wie Real- und Ideal-Grund in der Wirksamkeit des Ich begründet seien. Mit der transzendentalen Rückführung der Leistungen sowohl des empirischen Ich als auch des Nicht-Ich auf das absolute Ich könnten auch Idealismus und Realismus vereinigt werden (GA I, 2, 326; SW I, 175). In diesem Sinne sei die Wissenschaftslehre 'Real-Idealismus' oder 'Ideal-Realismus' (GA I, 2, 412; SW I, 281), dies aber gedacht auf der Grundlage der vorausgesetzten Wirksamkeit des Ich.

Dem schließt sich Schlegel an, wenn er Idealismus und Realismus nur als zwei Seiten, zwei Profile, des Systems ansieht (XVIII, 33, 150). Um dieses Verhältnis zu erläutern, spricht Schlegel auch von Parallelität zwischen Idealem und Realem, Idealismus und Realismus. Worauf es ihm dabei ankommt, ist die Berücksichtigung beider Seiten, des Idealen und Realen, in ihrer Einheit und Verschiedenheit zugleich.

> „Das *Transzendentalisiren* einer φ[Philosophie] besteht darin, daß man sie idealisirt und realisirt. – Nicht bloß die absolute Identität des Id[ealen] und Re[alen] ist Ct[Zentrum] d[er] Transc[endental]φ[philosophie] sondern auch die absolute Verschiedenheit". (XVIII, 112, 993)

Entscheidend für die Transzendentalphilosophie ist die konzeptionelle Annahme einer Bewegung zwischen Idealem und Realem. Mit anderen Worten heißt dies, dass der Gegenstand als Produkt der Reflexion aufzuweisen ist, die Reflexion aber nur durch einen Anstoß in Gang kommt. Es scheint noch ganz in Übereinstimmung mit der Transzendentalphilosophie Fichtes formuliert zu sein, wenn Schlegel sagt: „Fichte geht auf Identität d[es] Realen und Idealen" (XVIII, 92, 75), oder Fichtes absolutes Ich sei „das absolut systematisirte Ideal-Reale" (XVIII, 37, 203). Fichtes Position des absoluten Ich der Wissenschaftslehre ist aber kein absoluter Idealismus.

> „*Er ist nicht genug absoluter Idealist*, weil er nicht genug κρ[Kritiker] und Universalist *ist.* [...] offenbar auch nicht Realist genug in jeder Bedeutung und Rücksicht." (XVIII, 31, 134)

Gerade einen solchen absoluten Idealismus fordert Schlegel und zwar im *Zusammenhang* mit einem absoluten Realismus:

„Nur der absolute Idealist ist absoluter Realist und umgekehrt." (XVIII, 80, 606)

Für die Entwicklung eines absoluten Standpunkts ist nach Schlegel die Einbeziehung der Philosophie des Universums unabdingbar. Mit Sicherheit sieht er sich zu dieser Umorientierung nicht nur durch Schleiermacher motiviert, durch den Schlegel nach seiner Übersiedlung nach Berlin (Sommer 1797) zu einer intensiveren Spinoza-Lektüre angeregt wird, sondern auch durch Schellings *System der Naturphilosophie* (1799).[7] Mit dem Verweis auf einen absoluten Idealismus, wie auch auf einen absoluten Realismus, ist die Bruchstelle markiert, die Schelling und Hegel von der transzendentalen Position Kants und Fichtes trennt. Diesen Bruch vollzieht auch Schlegel.

In seinem *Fichte*-Aufsatz von 1808 nimmt Schlegel dann die Unterscheidung eines 'transzendentalen Absoluten' und eines 'absoluten Absoluten' vor. Die „transzendentale Vernunftansicht des Absoluten" ziele darauf, „die Totalität der ideellen und reellen Tätigkeit von der ersten Identität bis zur letzten Differenz zu konstruieren", was aber sehr schnell „zu einem leeren Formelwesen, zu metaphysischer Verwirrung und endlich vollkommen dialektischer Leerheit Veranlassung/ geben könne" (VIII, 71f.). Die absolute Ansicht des Absoluten bestehe in der einheitsstiftenden Gestaltung der chaotischen Fülle durch die Phantasie, wie dies Schlegel zuerst in der antiken Mythologie gegeben findet. (VIII, 72)

Fichtes transzendentaler Standpunkt des absoluten Ich ist kein absolut idealistischer Standpunkt und will dies nicht sein. Von Fichte aus gesehen führt Schlegels Vorstoß zur Aufhebung der gesetzmäßigen Struktur der transzendentalen Vernunftansicht in die Transzendenz. Die Loslösung des Realismus (z. B. in Form der Naturphilosophie, wie auch Schelling dies durchführte,) vom Idealismus ist nach Meinung Fichtes ein Missverstehen der Leistung der Transzendentalphilosophie. Sowohl in den Auseinandersetzungen mit Schelling, die auch im Briefwechsel beider nachzuvollziehen sind, als auch schon in der *Zweiten Einleitung* nimmt Fichte hierzu dezidiert Stellung.[8]

---

[7] Über Schellings Naturphilosophie schreibt Schlegel am 07. Mai 1799 an seinen Bruder August Wilhelm: „Schelling danke ich herzlich für das Buch. Es ist das erste von ihm, dessen ernste Ansicht mir großes Zutraun einflößt" (XXIV, 283).

[8] Es sei eine Verwechslung der beiden Reihen des Denkens, so Fichte, „wenn jemand *neben* und *außer* diesem Systeme noch ein Realistisches, gleichfalls gründliches und consequentes System möglich finden sollte. Der Realismus, der sich uns allen, und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kömmt, d. h. die Annahme, daß Gegenstände ganz unabhängig von uns außer uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt, und abgeleitet; und die Ableitung einer objectiven

Die Forderung der Vereinigung von Idealismus und Realismus ist bei Schlegel ab Ende der 1790er Jahre, so auch bei anderen Zeitgenossen wie Novalis oder Hölderlin, auch geprägt durch eine intensive Beschäftigung mit Spinoza und die programmatische Forderung, dass Fichte durch Rückbezug seiner Philosophie auf die des Spinoza zu ergänzen sei. Eine solche Synthese der philosophischen Systeme Spinozas und Fichtes liegt dann Schlegels Konzept der *Jenaer Vorlesung* (vgl. Kap. 3.) zugrunde.[9]

2.1.2. Die Charakterisierung der Wissenschaftslehre

Schlegel hat sich, wie aus einigen Briefäußerungen zu entnehmen ist, mit Fichtes Konzept einer Wissenschaftslehre und mindestens mit dessen erster Umsetzung in der *GWL* intensiv beschäftigt. Umgekehrt ist Fichte durch den privaten Umgang mit Schlegel und die Lektüre seiner Publikationen auch mit dessen philosophischen Ambitionen vertraut. Trotz dieser freundschaftlichen Nähe hat Schlegel schon ab 1796 ein kritisches Verhältnis zu Fichtes Philosophie. Die Inhalte der Kritik an Fichte lassen Schlegels eigenen, jeweiligen Standpunkt erkennen, der sich im Verlaufe seines Lebens immer wieder verschiebt, wobei auch die Fichte-Kritik unterschiedlich konturiert wird, bis sie schließlich in der Spätphilosophie getragen ist von Schlegels „anti-idealistischem Affekt".[10]

In diesem Kapitel soll es zunächst darum gehen, Schlegels explizite Bezugnahmen auf das Programm einer Wissenschaftslehre überblicksartig zusammenzustellen und zu erläutern. In den folgenden Kapiteln wird Schlegels Stellungnahme zu den zentralen Aspekten der Wissenschaftslehre dann ausführlich erörtert.

Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie" (GA I, 4, 210; SW I, 455, Fußnote).

[9] Vgl. dazu Peter Rohs (2004): „Spinozas Einfluss auf die Entwicklung des Deutschen Idealismus ist immens gewesen. 1785 durch Jacobi neu auf die Tagesordnung gebracht, wurde seine Philosophie bald von Kant und Fichte als die einzig sinnvolle Alternative zum transzendentalen Idealismus angesehen. Die Versuche, diesen in einer neuen Metaphysik des Absoluten zu 'überwinden', gaben sich daher bald die Gestalt einer Synthese von spinozistischen und transzendentalphilosophischen Gedanken" (S. 106). Zur Spinoza-Rezeption im Deutschen Idealismus vgl. auch Manfred Walther (Hg.; 1992).

[10] Ich übernehme diesen Terminus von Ernst Behler, der zur Spätphilosophie Schlegels schreibt: „Dieser anti-idealistische Affekt der allmählich heranreifenden Lebensphilosophie zeigt sich besonders nachdrücklich in der Polemik gegen Fichte" (X, Einleitung, S. XXIII).

a) Schlegels Einschätzung des Verhältnisses Fichtes zu Kant

Fichte hat immer wieder betont, dass er sich mit seiner Wissenschaftslehre in Übereinstimmung mit den Grundgedanken der Kantischen Philosophie befinde. Hierauf spielt Schlegel des Öfteren an.

> „Auch auf Kant viel Rücksicht in jener ersten WL[Wissenschaftslehre]." (XVIII, 476, 53)

In seiner Rezension zu Niethammers *Philosophischem Journal* meint Schlegel, es stehe noch aus, dass wirklich nachgewiesen werde, dass Fichte in seiner Wissenschaftslehre mit Kant übereinstimme. (VIII, 26) Dann aber verteidigt er die Eigenständigkeit Fichtes, was bedeuten soll, dass die Beziehung zu Kant nicht wesentlich sei, „weil die WISSENSCHAFTSLEHRE auf sich selbst beruht" (ebd.). Immerhin macht Schlegel in diesem Zusammenhang aber deutlich, dass seiner Meinung nach das Verhältnis zwischen verschiedenen Philosophien nur ermittelt werden könne auf dem Boden einer kritischen, d. h. methodologisch reflektierten, Philosophiegeschichte. (VIII, 27) Im Verhältnis Kant – Fichte müsste nicht nur gezeigt werden, wie Fichte Kant verstanden habe, sondern: „Ob Kant sich auch selbst *gerade so* verstanden habe?" (ebd.).

Das Verhältnis Fichtes zu Kant lässt sich also nur bestimmen, wenn dabei zugleich sowohl die Philosophie Fichtes als auch diejenige Kants beurteilt wird. Schlegels Meinungsbild ist auch in dieser Frage nicht konsistent, wenn man sein Werk überblickt. Dies ist nur kurz anzudeuten. So heißt es über Kant, er sei „d[er] Stifter d[er] kritischen φ[Philosophie]" (XVIII, 7, 31), er sei „classisch und progreßiv in hohem Grade" (XVIII, 20, 19), aber auch: er sei „im Grunde höchst unkritisch" (XVIII, 21, 35), seine „φ[Philosophie] ist im Innersten verrenkt und widersinnig" (XVIII, 63, 435). Kants Philosophie sei verworren, unausgereift, schief. „Kant ist überall *auf halbem Wege stehen geblieben*" (XVIII, 59, 398). In seinem Aufsatz *Literatur* (1803) sagt Schlegel sogar voraus, dass Kants philosophischen Schriften „der Vergessenheit unvermeidlich entgegen gehen" (III, 6). Dann aber urteilt Schlegel in einem späteren Fragment (1806):

> „*Kants* Tendenz doch viel besser als *Schellings mechanistische*, Fichte's *atheistische* oder Leibnitz' asthenische Versuche. Sein Hauptsitz ist in σκ[Skeptizismus]. *Kant und Böhme* gäben wohl eben so gut die wahre φσ[Philosophie] – als *Aristoteles und Plato*." (XIX, 190, 298)

Ebenso heterogen sind die Beurteilungen der Fichteschen Leistung im Verhältnis zu Kants Philosophie. So ist oftmals herausgestellt, dass Fichte an Kant anknüpft: „Fichte nur ein potenzirter Kant." (XVIII, 94, 775) Aber Fichte wird auch ein wesentliches Hinausgehen über Kant zugesprochen:

> „*Fichte's* Erweiterung der Wissenschaft war in *Kant* doch nur ein genialischer Einfall, keine methodische Entdeckung." (XVIII, 519, 17)

Die inkonsistenten Aussagen dieser Fragmente erklären sich nicht nur aus der instabilen Position Schlegels, sondern vor allem auch aus der Vielschichtigkeit des Werks Kants und Fichtes. So kann es, zumindest nach Meinung Schlegels, kein einförmiges Gesamturteil über Fichte und Kant geben:

> „Beydes; Kant und Fichte absolut verschieden und absolut identisch." (XVIII, 56, 375)

Auf einige Aspekte der Beziehung Fichte – Kant soll aber noch hingewiesen werden. Schlegel zweifle nicht, schreibt er in der Rezension zum *Philosophischen Journal*, „daß Kant gerade dieselbe Frage vor Augen gehabt hat, auf welche die WISSENSCHAFTSLEHRE die Antwort enthalten soll" (VIII, 27). Die inhaltliche Übereinstimmung müsse aber erst noch aufgewiesen werden, nämlich,

> „daß Kant auf den Weg gedeutet, wo die Antwort zu suchen sei, und daß er, wenn er auf demselben weiter gegangen wäre, dahin gekommen sein würde (welches doch nicht leicht zu beweisen sein dürfte); sondern auch: daß er die Antwort selbst gefunden und samt ihrer Rechtfertigung bestimmt gesagt oder doch gewußt habe" (ebd.).

Zwar seien beide „oft genug auf demselben Gebiete", aber „die WISSENSCHAFTSLEHRE hört [...] auf, wo die KRITIK DER REINEN VERNUNFT anfängt" (ebd.). Letztlich optiert Schlegel doch für die Anerkennung der „Verschiedenheit nicht bloß im Buchstaben, sondern im Geist" (ebd.), und zwar belegt er dies mit dem Unterschied der Methoden, der auf einen unterschiedlichen Charakter der Kantischen und Fichteschen Philosophie schließen lasse. Schlegel sieht in Kant eher einen empiristischen Philosophen und unterschätzt scheinbar vollkommen seine Leistung der transzendentalphilosophischen Grundlegung.

In einem Fragment aus dem *Athenäum* greift Schlegel die Frage nach dem Verhältnis Fichtes zu Kant wieder auf, wobei hierin die Wissenschaftslehre deutlich als Weiterführung der Kantischen Philosophie interpretiert wird:

> „Fichtes Wissenschaftslehre ist eine Philosophie über die Materie der Kantischen Philosophie. Von der Form redet er nicht viel, weil er Meister derselben ist. Wenn aber das Wesen der kritischen Methode darin besteht, daß Theorie des bestimmenden Vermögens und System der bestimmten Gemütswirkungen in ihr wie die Sache und Gedanken in der prästabilierten Harmonie innigst vereinigt sind: so dürfte er wohl auch in der Form ein Kant in der zweiten Potenz und die Wissenschaftslehre weit kritischer sein, als sie scheint. Vorzüglich die neue Darstellung der Wissenschaftslehre ist immer zugleich Philosophie und Philosophie der Philosophie. Es mag gültige Bedeutungen des Worts Kritisch geben, in welchen es nicht auf jede Fichtische Schrift paßt. Aber bei Fichte muß man, wie er selbst, ohne alle Nebenrücksicht nur auf das Ganze sehen und auf das Eine, worauf es eigentlich ankommt; nur so kann man die Identität seiner Philosophie mit der Kantischen sehen und begreifen. Auch ist kritisch wohl etwas, was man nie genug sein kann." (II, 213, 281)

Fichte selbst stellte sein Vorhaben ausdrücklich auf den Boden der Kantischen Philosophie. Auch ihm ging es um die Frage, wie Wissen zu erklären sei. Dies ist die Materie, der Gegenstand, der Kantischen und Fichteschen Philosophie. Dabei geht Fichte aber über Kant hinaus, wenn er das tatsächliche Zusammenwirken von

Subjekt und Objekt, von Begriff und Anschauung, im Erkenntnisprozess aufzuzeigen unternimmt, während Kant vor allem die Elemente bestimmte, die in der Erfahrung zusammenwirken müssen, damit Erfahrung überhaupt stattfinden kann.

Schlegel sieht Fichte als Fortschritt gegenüber Kant insofern, als er bei der Überwindung des für Kants Philosophie identifizierten Dualismus einen großen Schritt vorangekommen sei. In diesem Sinne spricht Schlegel im eben zitierten Fragment davon, dass es Fichte darum ginge, „Theorie des bestimmenden Vermögens und System der bestimmten Gemütswirkungen [...] in der prästabilierten Harmonie innigst vereinigt“ aufzuzeigen. Als bestimmende Vermögen kann man die jeweiligen bestimmenden, produktiven Leistungen des Subjekts ansehen (Vernunft, Einbildungskraft etc.), als System der bestimmten Gemütswirkungen diejenigen Bewusstseinsgegebenheiten, die durch die aktiven Vermögen bestimmt werden. Fichte spricht von der Synthese von Bestimmen und Bestimmtwerden. Durch das Zusammenwirken beider Seiten wird das Handeln des Ich konstituiert, das laut Fichte die 'Erfahrung' ausmacht (GA I, 4, 186; SW I, 423). Der etwas irreführende Ausdruck 'prästabilierte Harmonie' ist hier also nicht im Sinne eines vorgängigen absoluten Prinzips wie bei Leibniz gemeint, das jeder Beziehung von Ich und Welt immer schon vorhergeht und diese erst ermöglicht, sondern als die vorauszusetzende Fähigkeit des Ich, zu handeln, d. h. als Subjekt auf Objekte zu wirken und von diesen Wirkung zu erleiden. Prästabilierte Harmonie bedeutet nicht eine schon von vornherein gesetzte Identität, sondern Bewusstsein einer dynamischen Beziehung von Ich und Nicht-Ich mit der Richtung auf Harmonie, auf Einheit (vgl. XVIII, 364, 519).[11] Indem Fichte nicht nur nach der Beschaffenheit und Struktur dieses Ermöglichungsgrundes von Tätigkeit und von Synthesis fragt und diesen auch in seiner Funktion nachvollziehen will, geht er über Kant hinaus. Mit seinem Konzept von absolutem Ich, Tathandlung und intellektueller Anschauung begibt sich Fichte gegenüber Kant „auf einen höheren Standpunct der Speculation“ (I, 525), was Schlegel damit umschreibt, dass die *Wissenschaftslehre* viel kritischer sei, als sie scheine. Schlegel stellt als Fichtes Leistung heraus, dass er über Kants Philosophie hinausgegangen sei, indem er Kants Philosophie potenziert habe zu einer 'Philosophie der Philosophie'. Was Schlegel mit der Potenzierungsformel Philosophie der Philosophie, Poesie der Poesie etc. meint, ist in Anschluss an Fichtes Programm der *Wissenschaftslehre* als Wissen vom Wissen,

[11] Meine Deutung widerspricht z. B. derjenigen Stefan Summerers (1974), der in dem Topos der „prästabilierten Harmonie“ bei Schlegel eine Intention vermutet, „die den Grundprinzipien der WL strikt zuwiderläuft, weil sie die Autonomie des Ich zu untergraben und es abhängig zu machen droht von einem mit Naturnotwendigkeit so und nicht anders verlaufenden Prozeß“ (S. 134).

Reflexion der Reflexion, d. h. Reflexion der jeweiligen theoretischen Grundlagen, zu verstehen.

> „Reflexion über die Reflexion ist der Geist der kritischen Philosophie als Philosophie der Philosophie.“ (XVIII, 320, 1541)

Wenn Schlegel verschiedentlich darauf hinweist, dass eine Philosophie nie fertig sein könne, dann spricht er darin gerade diese Intention aus, dass Philosophie immer wieder ihr eigenes Tun und ihre eigenen Grundlagen problematisieren müsse, dass sie immer wieder den erreichten Stand reflektieren und selbst diese Reflexion wieder reflektieren solle. Erst dann verdiene sie den Namen 'kritisch'. Kritisch sein heiße, Ideales, das Produzierende (Ich), und Reales, das Produkt (Nicht-Ich), in ihrem Verhältnis aufzuzeigen. Genau dies habe Fichte in der Wissenschaftslehre getan. Er habe in diesem Sinne den Grundansatz der Kantischen Transzendentalphilosophie weitergeführt und sei demnach 'kritischer' als Kant selbst, so jedenfalls die Wahrnehmung Schlegels. Fichte gehe über Kant hinaus als „Kant in der zweiten Potenz“, indem er den transzendentalen Anspruch Kants weitertreibe und Kants „Empirismus“ überwinde. Auch 1808 noch hebt Schlegel als Leistung Fichtes die „polemische Wirkung gegen die empiristische Beschränktheit der Kantianer, und überhaupt des Zeitgeistes“ (VIII, 65) hervor sowie seine wissenschaftliche, dialektische Methode, „die zu einer neuen und kühnern Art zu philosophieren den ersten Anstoß gab“ (VIII, 65f.). Es steht also außer Zweifel, dass Schlegel in der Wissenschaftslehre die „konsequente Ausführung und Vollendung der Kantischen Philosophie“ (XII, 291) sieht.

b) Zum Anliegen der Fichteschen Wissenschaftslehre

Schlegel bemüht sich in vielen seiner Fragmente, die auf die Fichtesche Wissenschaftslehre eingehen, deren Intentionen nachzuvollziehen. In der Rezension des *Philosophischen Journals* fasst Schlegel den Inhalt der Wissenschaftslehre folgendermaßen zusammen:

> „Der einzige Anfang und vollständige Grund der WISSENSCHAFTSLEHRE ist eine *Handlung*: die Totalisierung der reflexen Abstraktion, eine mit Beobachtung verbundene Selbstkonstruktion, die innre freie Anschauung der Ichheit, des Sichselbstsetzens, der Identität des Subjekts und des Objekts. Die ganze Philosophie ist nichts anders als Analyse dieser einigen, in ihrer Bewegung aufgefaßten, und in ihrer Tätigkeit dargestellten Handlung (S. 299-303). Wer diese freie Handlung nicht zu handeln vermag, ist aus dem Umkreis der WISSENSCHAFTSLEHRE ausgeschlossen“. (VIII, 28)

Die einzelnen Momente, die Schlegel hier benennt, können als Erläuterungen zum Verständnis der Grundlagen der Wissenschaftslehre gelesen werden. Er schließt sich dabei fast wörtlich Fichtes Darlegungen an. Dies soll in einem Vergleich mit Fichtes Journal-Artikel *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre*, auf den sich Schlegel bezieht, in einigen zentralen Punkten aufgewiesen werden.

- Fichte markiert den Denkeinsatz der Wissenschaftslehre in der Handlung, die eigene Ichheit *„überhaupt und schlechthin nothwendig"*, d. h. absolut, „mit gänzlicher Abstraction von aller Individualität", aufzufinden. (GA I, 3, 253; SW II, 441) Schlegel spricht von der Handlung, die „Totalisierung der reflexen Abstraktion" sei. Sie sei nicht abstrakte Reflexion, sondern reflexe Abstraktion, eine Abstraktion, die auf das Ich selbst gehe, denn „Reflexion ist soviel als Zurückbringung der Aufmerksamkeit auf uns selbst" (XIII, 235). Sie sei die totalisierte, auf das Ich selbst, aber nicht das endliche Ich, sondern das abstrakt gefaßte Ich (Ichheit), gerichtete Ansicht.[12]
- Fichte erklärt: „jeder der nur die gefoderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, *daß er sich selbst setze*, oder, welches manchem klä/rer ist, *daß er Subject und Object zugleich sei*. In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit" (GA I, 3, 253; SW II, 441f.). Schlegel charakterisiert analog die Ichheit durch „Sichselbstsetzen", durch die „Identität des Subjekts und Objekts".
- Fichte verweist auch darauf, dass der Satz von der Selbstsetzung des Ich nur „eine bloße Formel" (GA I, 3, 254; SW II, 442) sei. Es gehe darum, den Gehalt in sich selbst hervorzubringen, die Identität von Subjekt und Objekt in sich selbst zu finden. (Ebd.) Anliegen der Wissenschaftslehre sei deshalb: „begreife dich selbst; construire dich selbst, [...] und siehe, wie dies zugeht" (ebd., SW II, 443). Entsprechend formuliert Schlegel, diese abstrakte Fassung des Ich sei eine „Selbstkonstruktion", die mit Beobachtung, innrer, freier Anschauung der Ichheit verbunden sei.
- Für Fichte bildet diese in der Selbstsetzung der Ichheit ursprünglich gegebene Identität von Subjekt und Objekt die Grundlage der Philosophie. (Ebd., SW II, 442) Die Philosophie sei nichts anderes als „eine vollständige Analyse" (GA I, 3, 255; SW II, 443) des Ich. Gegenstand dieser Analyse sei das Ich, „wie es aufgestellt ist, als Subject-Object; bestimmt so, *wie es beides ist*, also im Handeln" (ebd.; SW II, 444). Bei Schlegel heißt es, dass der „einzige Anfang und vollständige Grund der 'Wissenschaftslehre'" eine *Handlung* sei, nämlich des Sichselbstsetzens, in deren Analyse die Aufgabe der Philosophie bestehe.

Schlegel hat also, wie dieser Vergleich zeigt, Grundgedanken der Wissenschaftslehre, wie Fichte sie in seinem Aufsatz dargelegt hat, in seiner Rezension fast

[12] Josef Körner (1935) hebt in Bezug auf die *Journal-Rezension* hervor, dass Schlegel in der Rezension ausdrücklich vor der Verwechslung des reinen mit dem empirischen Ich gewarnt habe, „so daß es unbegreiflich bleibt, wie die literarhistorische Forschung ihn selber solchen Mißverständnisses zeihen konnte" (S. 13).

originalgetreu und ohne jegliche kritische Andeutung wiedergegeben.[13] Auch in den *Philosophischen Heften* lassen sich viele Belege für Schlegels Auseinandersetzung mit Fichtes Programm der Wissenschaftslehre finden.

Fichte hatte schon in seiner Abhandlung *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) das Anliegen der Wissenschaftslehre vorgestellt und erklärt. Er bestimmte Philosophie zunächst als Wissenschaft (GA I, 2, 112; SW I, 38), die die Aufgabe habe, die systematische Form für alle möglichen Wissenschaften zu begründen (GA I, 2, 120; SW I, 47), und die insofern Wissen des Wissens sei. Adäquat schreibt Schlegel der Wissenschaftslehre zu, sie postuliere Wissenschaft und suche die „Bedingung ihrer Möglichkeit" (XVIII, 7, 32).

In dieser Ausrichtung habe die Wissenschaftslehre, so Fichte, den Grund aller Erfahrung im menschlichen Bewusstsein selbst anzugeben. (GA I, 4, 186; SW I, 423) Sie solle in der Analyse der Tätigkeit des Geistes aufweisen, wie das freie und selbsttätige Ich in einem dialektischen Prozess von wechselseitigen Bestimmungen (Wechselbestimmungen) seinen Gegenstand ständig neu erzeuge und dabei sich selbst konstituiere und begreife. Die Erklärung der Erfahrung ist auch nach Schlegel „das höchste Problem der φσ[Philosophie] (d.[as] ist End und Ziel der Wl.[Wissenschaftslehre]) und Ct[Zentrum] derselben" (XVIII, 303, 1314).

Der Kern der Wissenschaftslehre ist für Fichte die Erklärung des Handelns des Ich auf sich selbst. Parallel heißt es bei Schlegel: „die Vernunft mit s.[ich] selbst in Wechselwirkung" (ebd.).

Die Wissenschaftslehre könne laut Fichte die Grundlegung für alles Wissen nur leisten, wenn sie einen höchsten Grundsatz alles Wissens aufzeige, der selbst unbedingt und unmittelbar gewiss sei. Als solcher könne er der „Grund alles Wis-

[13] Novalis hat wohl genauere Ausführungen oder deutlichere Kritik erwartet. Er ist mit der Rezension ganz und gar nicht zufrieden. Im Brief an Schlegel schreibt er am 03. Mai 1797: „Deine Recension von Nieth.[ammers] Journ[al] hat den gewöhnlichen Fehler Deiner Schriften – sie reizt, ohne zu befriedigen – Sie bricht da ab, wo wir nun grade aufs Beste gefaßt sind – Andeutungen – Versprechungen ohne Zahl – kurz man kehrt von der Lesung zurück, wie vom Anhören einer schönen Musik, die viel in uns erregt zu haben scheint, und am Ende ohne etwas Bleibendes zu hinterlassen – verschwindet. Augen haben Deine Schriften genug – helle, seelenvolle, keimende Stellen – aber gieb uns auch endlich, wenn Du anders nicht ganz Künstler werden willst – wo nicht etwas Brauchbares, doch etwas Ganzes, wo man auch kein Glied mehr suppliren muß." (XXIII, 360) Darauf antwortet Schlegel zwei Tage später brieflich, dass er seine Absicht erreicht habe: „Nieth.[ammer] sollte mich verstehn, Fichte aber nicht. H[err] Jedermann sollte es vollkommen verstehn, aber jeder anders. Ganz klar und doch unergründlich tief." (XXIII, 363) Dass Fichte ihn nicht verstehen soll, soll hier wohl heißen, dass Schlegel seine Kritik an Fichtes Position, die er im privaten Kreis durchaus kundtut, vielleicht auch Niethammer, Fichte selbst gegenüber jedenfalls zurückgehalten hat.

sens“ (GA I, 2, 121; SW I, 48) sein. Parallel formuliert Schlegel, dass die Grundidee Fichtes von der Selbstsetzung des Ich im Handeln Inhalt des ersten Grundsatzes sei. Dabei unterscheidet Schlegel genau die beiden Funktionen des 'absoluten Ich' des ersten Grundsatzes, einerseits eine Handlung zu repräsentieren, andererseits einen Grundbegriff bzw. Grundsatz:

> „Der Anfang der Philosophie ist ein *Begriff.* Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine *Handlung*. Der *Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffsmäßige Ausdruck dieser Handlung*.“ (XVIII, 517, 2)

Gegenstand der Wissenschaftslehre ist nach Fichte „das System des menschlichen Wissens. Dieses ist unabhängig von der Wissenschaft desselben vorhanden, wird aber durch sie in systematischer Form aufgestellt“ (GA I, 2, 140; SW I, 70). Dabei gehe es nicht darum, die einzelnen Handlungen des menschlichen Geistes zu untersuchen, sondern „seine Handlungsart überhaupt zum Bewußtseyn zu erheben“ (GA I, 2, 141; SW I, 71). Damit könne die Wissenschaftslehre die autonome Handlung des Ich, des vernünftigen Subjekts, als begründendes Prinzip aufweisen.

Schlegel sieht in Fichtes Philosophie die Beziehung zum Zeitgeist, der sich parallel nicht nur in der Französischen Revolution, sondern auch in der modernen Poesie, z. B. Goethes, geltend mache. (II, 198, 216) So sei die Wissenschaftslehre „eine Art Constitution des Zeitalters“ (XVIII, 236, 515), „unser national wealth und unser taste“ (XVIII, 246, 639). Gerade dadurch, dass Fichte den Zeitgeist in Philosophie umgesetzt habe, erweise er sich als der größte Philosoph des Zeitalters. Aber es wäre ein Irrtum, die Wissenschaftslehre für eine absolut wahre Philosophie zu halten, oder für die Philosophie schlechthin.

> „Fichte muß darin widerlegt werden, daß er die WL.[Wissenschaftslehre] mit der Philosophie für identisch hält.“ (XVIII, 515, 104)

Vielmehr sei sie, wie Schlegel einschränkt, nur eine mögliche Form von Philosophie. Der blinde Glaube an die Wissenschaftslehre konstituiere eine 'philosophische Religion' (XVIII, 39, 224; XVIII, 74, 541).

c) Die Wissenschaftslehre als Tendenz und Experiment

Eines der wohl berühmtesten Fragmente über Fichtes *Wissenschaftslehre* stammt aus dem *Athenäum* und trägt den Wortlaut:

> „Die Französische Revolution, Fichtes Wissenschaftslehre, und Goethes Meister sind die größten Tendenzen des Zeitalters“. (II, 198, 216)

Schlegel würdigt hier die Philosophie Fichtes gleichbedeutend mit der Französischen Revolution und der Dichtung Goethes. Nicht nur bringt Schlegel damit die wesentlichen Eckpfeiler der modernen Denkart (politische Selbstbestimmung, Subjektphilosophie und die moderne Literatur) zusammen, sondern auch Frankreich und Deutschland, das Land der politischen und das Land der geistigen Revolution. Was die drei Ereignisse eint, scheint zunächst in der Revolutionierung der

drei angesprochenen Gebiete zu liegen. Das entsprechende Fragment in der Niederschrift der *Lehrjahre* hat jedoch eine Ergänzung, nämlich dass diesen Tendenzen die „gründliche Ausführung“ fehle. (XVIII, 85, 662) Damit stellt Schlegel die Bedeutung des Terminus 'Tendenz' in den Vordergrund. Er mahnt an, dass die Revolution noch gar nicht erfolgt, sondern im kulturellen Prozess der Gegenwart als Tendenz lediglich angelegt sei, die nun durch die kulturellen Kräfte zum Tragen gebracht werden müsse. So kann Schlegel in der „Rede über die Mythologie“ auf diesen Gedanken Bezug nehmen:

> „Alle Wissenschaften und alle Künste wird die große Revolution ergreifen. [...] Und dieses wunderbare große Faktum kann Euch zugleich ein Wink sein über den geheimen Zusammenhang und die innre Einheit des Zeitalters.“ (II, 314)

'Tendenz' soll aber nicht bedeuten, dass beispielsweise die *Wissenschaftslehre* nur ein vorläufiger Versuch sei, den Schlegel selbst weiterzuführen und zu vollenden gedenke, wie ihn einige Leser des *Athenäum* missverstanden hätten. Vielmehr soll das Wort 'Tendenz' das gegenwärtige Zeitalter charakterisieren. Schlegel will betonen, dass er die Moderne überhaupt als „das Zeitalter der Tendenzen“ (II, 367) ansehe, dass demzufolge eine moderne Philosophie überhaupt nur noch als eine Tendenz zu nehmen sei, die einen absoluten Wahrheits- oder Geltungsanspruch verabschiedet habe.

An verschiedenen Stellen verweist Schlegel auf die Parallelität von Revolution, Goethe und Fichte, selbst noch 1803 greift er darauf zurück:

> „Das beste im W.[ilhelm] M.[eister] ist die Methode, wie in d.[er] W[issenschafts]l[ehre] und im Grund auch in der Revoluz[ion].“ (XVI, 475, 195)

Worin diese Methode besteht, wird nicht ausgeführt, kann aber aus verschiedenen anderen Stellungnahmen verstanden werden. Sie betreffen Schlegels philosophische Grundansichten und werden im Folgenden darzustellen sein. So spricht er Goethes *Wilhelm Meister* eine „Harmonie von Dissonanzen“ zu (II, 130), sieht er das Große Fichtes in der dialektischen Verbindung von Gegensätzen. Goethes *Meister* gilt Schlegel als Muster einer „Poesie der Poesie“ (XVIII, 24, 75), so wie Fichte für eine Philosophie der Philosophie steht. Und an anderer Stelle heißt es:

> „Der W.[ilhelm] M.[eister] ist eine bequeme äußerst *allgemeine Formel* für ein[en] Rom[an], wie die W[issenschafts]l[ehre] für φσ[Philosophie], und die franz[ösische] Revolution für absolute Veränderung.“ (XVI, 475, 199)

Und zum Gesamtanliegen dieses Fragments erläutert Schlegel, dass er „die Kunst für den Kern der Menschheit, und die Französische Revolution für eine vortreffliche Allegorie auf das System des transzendentalen Idealismus“ halte, dass dies aber eine von seinen äußerst subjektiven Ansichten sei (II, 366).

Ähnliche Intentionen scheint Schlegel auch mit einem anderen Fragment aus dem *Athenäum* zu verbinden, wenn er Fichtes Wissenschaftslehre als Experiment charakterisiert.

„Daß die W[issenschafts]lehre nichts als ein Experiment sei, ist sehr wahr; das größte und wichtigste was noch gemacht. Auch ists vollkommen gelungen". (XVIII, 135, 160)

Fichtes *GWL* habe „viel Kantisches Experimentiren" (XVIII, 39, 226). Mit dem Experimentellen wird nicht nur die innovative Leistung dieser Philosophie herausgehoben, sondern auch der hypothetische Status der Fichteschen Unternehmung betont, ohne an dieser Stelle allerdings zu sagen, worin der Inhalt dieses Experiments bestehe. Immerhin gesteht Schlegel Fichte zu, dass dieses Experiment „vollkommen gelungen" sei.

Der entscheidende Beitrag Fichtes zur Philosophie ist nach Ansicht Schlegels die Erneuerung und Konsolidierung des Idealismus. Dementsprechend wird Fichte als „Magiker" (XVIII, 388, 806) bezeichnet, was für Schlegel gleichbedeutend mit Idealismus, zum Teil sogar mit absolutem Idealismus (XVIII, 387, 794), ist.

„Fichte's Methode ist wohl eher *magisch* als *mystisch*". (XVIII, 355, 412)

Was Schlegel an Fichtes Wissenschaftslehre fasziniert, und was er u. a. auch für seine Poesietheorie zugrunde legt, ist die Herausstellung einer transzendentalen Ebene, die es ermöglicht, die Welt des Alltagsdenkens und auch das poetische Produzieren und Rezipieren auf einer zweiten Stufe zu reflektieren. Die Hervorhebung dieser potenzierten Reflexivität würdigt Schlegel als Leistung Fichtes, an die er selbst methodologisch anknüpft, wenn er eine Poesie der Poesie = Transzendentalpoesie (II, 204, 238), Historie der Historie (XVI, 61, 24), Philosophie der Philosophie (XVI, 64, 47), Kritik der Kritik[14] (XVIII, 55, 362), Verstehen des Verstehens (II, 412) etc. fordert.

„*Reflex[iver]* Inhalt d[er] Trφ[Transzendentalphilosophie] i.e. das Potenzirende und Potenzirte. Das Bew[ußtsein] ist schon etwas Potenzirtes. Das ist sehr classisch. F[ichte]s ganze φ[Philosophie] ist ein antithetisch[es] Reich von Potenzirungen und Quadraturen. Das *Ich* und *Nicht-Ich* sind das + und – Obj[ekt] und Subj[ekt] der class.[ischen] Trφ[Transzendentalphilosophie], die *absolutirte* und in Aeußres und Innres getheilte also *elementarisirte* Reflexion." (XVIII, 38, 210)

Zudem gibt es viele Äußerungen zur Würdigung der Methode bei Fichte. Wie stark Fichte in dieser Hinsicht tatsächlich auf Schlegel gewirkt hat, wird sich im Detail an vielen Stellen seines eigenen philosophischen Werks zeigen: in den Konzepten von Transzendentalpoesie, Ironie, Wechselgrundsatz bis hin zur Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05. Schlegel verweist auf Fichtes „so künstlich ausgebildete und in wissenschaftlicher Hinsicht so höchst vollendete Methode" (XIII, 68) oder die „Kunst des dialektischen Konstruierens" (VIII, 72). Er hebt u. a. das Selbstdenken hervor, die Herausstellung des Tätigkeitsaspekts,

[14] Zum Topos der „Kritik der Kritik" bei Schlegel vgl. ausführlich Bärbel Frischmann (2001b).

die Kreativität der Einbildungskraft und das Offenhalten des Unendlichen. Dies wird im Einzelnen in den folgenden Kapiteln zu verfolgen sein.

d) Schlegels Kritik

Die Kritik an Fichtes Wissenschaftslehre, die Schlegel vorbringt, hat verschiedene Schwerpunkte. Sie betrifft zunächst das prinzipielle Programm der Klärung der Möglichkeitsbedingungen von Wissen und praktischer Zielsetzung. Er hält Novalis und sich selbst zugute, dass sie den Ansatz der Reflexion nicht nur auf die Philosophie beschränkten, sondern auch für die Erklärung des literarischen Schaffens fruchtbar gemacht hätten. Die Wissenschaftslehre sei „zu *eng*", weil sie nur formale Prinzipien deduziere, aber keine weiteren Bereiche wie „*Gesellschaft, Bildung, Witz, Kunst*" einbeziehe (XVIII, 32f., 143). Dementsprechend verwendet Schlegel den Terminus 'Wissenschaftslehre' auch nicht ausschließlich zur Bezeichnung der Fichteschen Philosophie, sondern im allgemeinen Sinne einer 'Wissenschaft der Wissenschaften' bis hin zu einem eigenen Konzept einer 'Kritischen Wissenschaftslehre' oder einer 'Enzyklopädie'[15] mit ausdrücklicher Frontstellung gegen Fichte. Ein anderer Kritikpunkt betrifft die Verständlichkeit der Wissenschaftslehre. In einem Fragment der *Philosophischen Hefte* schreibt Schlegel:

„F.[ichte] – die WL.[Wissenschaftslehre] nicht verstehen. Konsequent." (XVIII, 508, 35)

Gerne verwendet er zur Charakterisierung dieser Unverständlichkeit die Zuordnung der Wissenschaftslehre zum Mystizismus und spiegelt dabei auch die schnellen Urteile über die *GWL* und das Unverständnis vieler Zeitgenossen wider, denen Fichtes Systemkonstruktion als willkürlich und unverständlich erschien.

„Die Wl.[issenschaftslehre] ist nicht d.[ie] Naturgeschichte und Freyheitsgeschichte – die *Bildungslehre d[er] reinen Ichheit*; sondern Einfälle und Erzählungen eines schwebenden, reisend lustwandelnden Mystikers". (XVIII, 35, 175)

Mit diesem Fragment mahnt Schlegel an, dass die Wissenschaftslehre keine Bildungslehre sei, denn sie enthalte gerade das nicht, was Schlegel in seinen frühen Schriften als Bildung entwickelte, nämlich den Zusammenhang von Naturgeschichte und Freiheitsgeschichte.

„In der *Bildungslehre* liegen die Principien dieser freyen Nothwendigkeit und nothwendigen Freyheit; und zugleich die Principien der Individualität." (XVIII, 34, 166)

Eine Bildungslehre müsste zeigen, wie das Ich in der Auseinandersetzung mit dem Nicht-Ich tätig ist und in diesem Handeln sich selbst entwickelt. Erst eine solche Bildungsgeschichte enthalte die „Principien der Individualität". Eine solche Bildungsgeschichte habe Fichte deshalb nicht aufzeigen können, weil er nach Mei-

[15] Vgl. zu Schlegels Anliegen einer Enzyklopädie Kap. 2.2.2.

nung Schlegels nicht gezeigt habe, wie das empirische Ich durch Selbsttätigkeit wirklich sich entwickle und bilde. Der Ansatzpunkt beim Handeln des Ich wäre noch einmal durch die Rückbindung an das Verhältnis Freiheit – Notwendigkeit, Mensch – Realität zu untersetzen, ansonsten sei seine Freiheit bloße Willkür. Eine solche Bildungslehre umfasse „die *Geschichte der Menschheit* und die ächte *Geschichte der Natur*". (XVIII, 506, 5) Einen Beitrag hierzu leiste beispielsweise Kants *Kritik der Urteilskraft*. (XVIII, 321, 1544)

Diese Differenzierung der Bildungslehre in eine Geschichte der Menschheit und eine Geschichte der Natur bildet nicht nur die Grundlage für Schlegels Programm der Synthese von Fichte und Spinoza, wie er sie in der *Jenaer Vorlesung* durchzuführen unternahm. Der Topos der Bildungslehre verweist auch auf das Anliegen der Verbindung von Philosophie und Poesie:

> „Wissenschaftsl.[ehre] und Kunstlehre zusammen sind *Bildungslehre*." (XVIII, 109, 961)

Diese Syntheseanliegen von Philosophie und Poesie, von Wissenschaft und Kunst, das Schlegels gesamtes Schaffen durchzieht, bildet einen wichtigen Aspekt seiner kritischen Einwände gegen Fichte. Was das Poetische für die Wissenschaft leisten soll, ist die Konkretion des Abstrakten und Formalen. Ohne die Beziehung des Absoluten auf das Reale habe die Wissenschaftslehre keinen Stoff und kein Werkzeug, aus dem alles andere abgeleitet werden könne und wäre so notwendig zirkulär. (XVIII, 510, 58) Ohne diesen Stoff sei die Wissenschaftslehre nur ein formales System. Ohne Ergänzung durch die Historie bleibe die Wissenschaftslehre abstrakt. (XVIII, 33, 152). Die Wissenschaftslehre ist angelegt auf eine genetische Erklärung[16], aber sie ist in den Augen Schlegels dabei „nicht *organisch* – wenigstens nicht vollständig", sondern *mechanisch*, wenn auch mit Lebendigkeit. Aber immerhin, so setzt dieses Fragment fort, habe die Wissenschaftslehre wichtige Fortschritte in der Methode gebracht, so dass Schlegel konstatieren kann:

> „Durch die Wl.[Wissenschaftslehre] ist allererst die höhere Interpretation möglich geworden." (XVIII, 434, 85)

Zwar würdigt Schlegel „F[ichtes] Cycliren, das *Schwebende s.[einer] Terminologie*" (XVIII, 32, 140), aber er sieht dieses noch nicht weit genug ausgeprägt, es sei noch kein 'progressives', 'cyclisches' Philosophieren (XVIII, 31, 133), das immer weiter treibe. So fließe bei Fichte „alles unaufhaltbar und Schrankenlos in ewigem Kreislauf fort" (XVIII, 10, 70), ohne tatsächliche Genese.

[16] Fichte selbst definiert in seiner Schrift *Über das Wesen des Gelehrten* (1805) die philosophische Erkenntnis als „genetisch", d. h. „nicht erfassend irgend ein stehendes Seyn, sondern innerlich erzeugend und construirend dieses Seyn aus der Wurzel seines Lebens" (VI, 356).

> „Die wahre Methode heißt besser die *genetische* als synthetische [...]. Das Genetische besteht in Wis[senschaftlicher] Rücksicht aus dem *Combinatorischen*, *Construction* und Fülle der *Analysis*". (XVIII, 564, 41)

Also weder reine Schrankenlosigkeit und Willkür der Konstruktion, noch starres Systematisieren soll Philosophie nach Schlegel sein, sondern ein Mittelweg zwischen System und Historie, „wechselnd zwischen χα[Chaos] und συστ[System]" (XVIII, 283, 1048). Und gegenüber dem Systemgedanken fordert Schlegel das Fragment:

> „*Fragment* ist die Form für Transc[endental]φ[philosophie]" (XVIII, 93, 771).

> „Die wahre φσ[philosophische] Schreibart ist Synthesis aus Fichte's *Methode* und d[en] *Fragmenten*". (XVIII, 497, 255)

Es sei Fichte nicht gelungen, die Thesen und Antithesen der Wissenschaftslehre tatsächlich zu synthetisieren, denn „dazu gehört skeptischer Geist und polem.[ische] Kraft" (XVIII, 8, 51), die Fichte nicht ausreichend besitze.

> „Welches ist denn nun d.[ie] eigne Methode d[es] Idealismus? Die μαϑ[mathematische] kann dieses nicht seyn; das bloße Construiren kann sogleich leerer Buchstabe werden. Aber d[er] polemische und d[er] encyklopäd.[ische] Geist ist das Wesen dieser Methode." (XVIII, 371, 610)

> „Combinatorisch ist mehr als idealistisch." (XVIII, 399, 940)

Dann meint Schlegel, dass Fichte „nicht genug κρ[Kritiker] und Universalist ist. Ich und Hardenb[erg] offenbar mehr", dass er nur ein „*halber κρ[Kritiker]*" sei. (XVIII, 31, 134). Fichte sei deshalb nicht kritisch genug, weil er zwar die Wissenschaften, nicht aber die Wissenschaftslehre kritisch behandle. (XIII, 515, 107)

> „Auch in der WL.[Wissenschaftslehre] muß die Methode *kritisch* sein; das ist Fichte nicht." (XVIII, 8, 52)

Unkritisch bedeutet für Schlegel die Unfähigkeit, das Erreichte wieder aufzulösen und neu zu reflektieren, immer wieder in einen schöpferischen Prozess einzutreten. Kritik heißt, sich bewusst zu sein, dass der Gegenstand in seiner Gesamtheit letztlich unerschöpflich und deshalb undarstellbar und unmitteilbar ist. Damit gehört für Schlegel zu einer kritischen Philosophie eine philosophische Philologie und Hermeneutik.

Die Kritik am abstrakten Formalismus behält Schlegel zeitlebens bei. Sie verstärkt sich mit seiner eigenen Zuwendung zu einer Philosophie des Lebens, die er etwa ab der Jahrhundertwende als Korrektiv zur Transzendentalphilosophie intendiert, und die ihm dann auch die Möglichkeit bietet, religiöse Inhalte aufzunehmen. So heißt es in einem Fragment von 1805:

> „Die merkwürdigen und eigenthüml.[ichen] Gedanken Fichte's in der Wss[Wissenschaftslehre] reduciren sich etwa auf folgende 1) *Systematismus*. Schwach 2) *Constitutive* Ichheit oder *Vernunft*. Schlecht und bös. 3) Läugnung der Substanz, Auflösung derselben in Thätigkeit (Dieses ist das Vorzüglichste) 4) *produktive Einbildungskraft*. (= Mechanismus.)" (XIX, 86, 29)

Hier deutet sich Schlegels Herabminderung der Vernunft zum „bösen Prinzip", die er in seiner Spätphilosophie vollzieht, schon an, demgegenüber Verstand (im Sinne von Weltverstehen) und Gefühl zu den dominierenden Bewusstseinsvermögen aufgewertet werden.

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 bringt Schlegel sein Verhältnis zur Wissenschaftslehre noch einmal auf den Punkt. Fichte habe zwar den Empirismus der Kantianer überwunden, er habe zwar das bisher weitreichendste idealistische System entwickelt, sei aber doch „nicht vollkommen idealistisch" (XII, 147), das Ding an sich sei „als *Etwas* (Nicht-Ich, Schranke) in seiner Philosophie zurückkehrt" (XII, 306), er sei auf halbem Wege stehen geblieben (XII, 150). Doch auch hier zeigt sich, wie eng verwoben Schlegels Wertschätzung und Distanz zugleich sind, wenn er über Fichte schreibt:

> „Sein kompendiarischer *Grundriß* der *Wissenschaftslehre* in Rücksicht auf die spekulativen Prinzipien, sein Hauptwerk, hat alles das Große, Kühne, Genialische, Freie und Kräftige, zugleich aber das Dunkle und Unentwickelte eines ersten Werkes; daher zu beklagen ist, daß eine spätere Bearbeitung nicht bekannt gemacht worden." (XII, 293)

Diese Äußerung beweist auch, dass Schlegel von den weiteren Bemühungen Fichtes um Neuformulierungen seiner Wissenschaftslehre Kenntnis hat. Dass er auch mit der Textfassung der späteren Wissenschaftslehren vertraut war, ist nicht zu belegen. Wohl aber besteht die Möglichkeit, dass Schlegel den ersten Vortrag der *Wissenschaftslehre nova methodo*, den Fichte in Jena wahrscheinlich im Wintersemester 1796/97 gehalten hat, gehört haben könnte.

Schließlich deutet sich Schlegels Abkehr von seiner eigenen frühromantischen und parallel von Fichtes Philosophie an. Dann vermag Schlegel in Fichtes Anspruch des Selbstdenkens nur noch Hochmut zu erkennen. (XIX, 176, 186; XIX, 185, 260) Anstelle des Idealismus sieht Schlegel jetzt im Spiritualismus die höchste Form philosophischen Denkens, das allerdings nicht mehr eine Philosophie der Vernunft, sondern der Seele sein soll, die alle geistigen Kräfte zu einer Einheit zu versammeln vermag. Je weiter sich Schlegel von seinen frühen Ambitionen entfernt, desto größer wird auch die Distanz zu Fichtes Philosophie, die in der Spätphilosophie der 1820er Jahre für Schlegel gar keine Rolle mehr spielt.

2.2. Schlegels Kritik an der Grundsatzphilosophie

Die intensiven Debatten, die in Jena zu Zeiten Reinholds und Fichtes um die Gestalt der Philosophie geführt wurden, sind auch an Schlegel nicht spurlos vorbei gegangen. Immer wieder kommt er auf die Frage nach der Funktion von Grundsätzen und dem richtigen Anfang der Philosophie zurück. Während Fichte in der

GWL den Philosophiebegriff mit dem Anspruch eines philosophischen Systems verbunden hat, richtet sich Schlegels Interesse auf ein offenes, methodisch vielfältiges Philosophieren. Diese entscheidende Differenz prägt die jeweilige Auffassung von der Möglichkeit, Beschaffenheit und Funktion von Grundsätzen. Schlegels prinzipielle Kritik an Fichtes *Wissenschaftslehre* richtet sich gegen ein deduktives Philosophieren aus einem ersten Grundsatz und das damit verbundene Konzept einer bestimmten Vorstellung von Philosophie als System. Durch die Evidenz eines ersten Grundsatzes wollten Fichte und Reinhold die Beweiskraft des gesamten philosophischen Systems sichern. Sie verstanden eine wissenschaftliche Philosophie als System, das seine Einheit und Geschlossenheit durch die Fundierung in Grundsätzen erhält. In Schlegels Auseinandersetzung mit diesem Systemmodell lassen sich vier zentrale Aspekte unterscheiden:

- der Systembegriff selbst (2.2.1.),
- die Frage nach den methodologischen Möglichkeiten des *Anfangs* der Philosophie und dem Sinn von Grundsätzen (2.2.2.),
- die Auseinandersetzung mit der Methode der Deduktion (2.2.3.),
- die Kritik am Modell von Philosophie als *Wissenschaft* (2.2.4.).

Diese vier Aspekte der Kritik Schlegels werden im Folgenden erörtert und die Alternativen aufgezeigt, die Schlegel in der Auseinandersetzung mit Fichte entwickelt hat.

2.2.1. System, Historie, Fragment

Schlegels immer wieder vorgetragene Systemkritik richtet sich gegen die Vorstellung von Philosophie als einem System im Sinne eines Konstrukts more geometrico, in dem alle Begriffe und Prinzipien ihren festen Platz haben. Sein Angriff richtet sich nicht gegen den Systemgedanken überhaupt, sondern gegen diejenigen, die nur das für ein System halten, „was einen großen Klumpen in d[er] Mitte hat" (XVIII, 63, 432), und „die ein organ[isches] συστ[System] durch *mechanische* Behandlung entweihen" (XVIII, 20, 15). Dem stellt er Systematizität als inneren, organischen Zusammenhang gegenüber. Wenn Schlegel postuliert. „Je organischer, je systematischer" (XVI, 164, 940), dann ist dies durchaus nicht als unauflösbare Paradoxie gemeint.

> „*System* ist eine durchgängige gegliederte Allheit von wissenschaftl[ichem] Stoff, in durchgehender Wechselwirkung und organischem Zusammenhang." (XVIII, 12, 84)

Das Systematische in Anlehnung an den Organismusgedanken hat als Merkmal das „fließend Schwebende" (XVIII, 37, 207), das aber den Gesamtzusammenhang nicht sprengen darf. Der wahre Systematiker habe Witz und Ironie, würde seine eigene Philosophie selbst wieder in Frage stellen. Dies nun könne von Fichte gerade nicht gesagt werden. Fichte habe zwar den transzendentalen Standpunkt,

nicht aber den absoluten und auch nicht den ironisch-systematischen. (XVIII, 37, 206) Schlegel bietet an, Systematisierung für die Philosophie so zu denken, dass sie der Vorstellung von Tätigkeit, Werden, Organismus gerecht wird. Eine solche Systematik zu denken erfordert, die historische Perspektive einzubeziehen. Das System der Transzendentalphilosophie

> „muß a) eine Transc[endentale] Hist[orie] b) eine Hist[orie] der Transc[endental]-φ[philosophie] enthalten". (XVIII, 93, 770)

Darüber hinaus sind die transzendentalen Elemente der Theorie als „Hist[orisch] *Transcendentale*" (XVIII, 101, 863) anzusehen. Diesem Wortspiel liegen durchaus weitreichende Überlegungen zugrunde, bedenkt man, dass Schlegel sich seit seinen frühen altertumswissenschaftlichen Arbeiten mit Fragen der Geschichte und Geschichtsforschung beschäftigt hat. Ihm geht es nicht nur explizit darum, die Transzendentalphilosophie, die von Kant, Reinhold und Fichte verstanden wird als das Aufzeigen der apriorischen Möglichkeitsbedingungen von Wissen und praktischer Vernunfttätigkeit, zu historisieren. Vielmehr fordert er eine Einheit von historischer und systematischer Betrachtung[1], denn:

> „Die Logik und Historie sind abgeleitete Wissenschaften eines Stammes. Zwischen ihnen findet also *Bestätigung – Wechselerweis* Statt." (XVIII, 505, 2)

In seinen frühen Fragmenten widmet Schlegel dem Verhältnis von Transzendentalphilosophie und historischer Philosophie sehr viel Raum. Was Schlegel an der Transzendentalphilosophie schätzt, ist die Orientierung auf die Tätigkeit des Subjekts. Diese Tätigkeit lasse sich nicht in die Form eines starren Systems bringen. Eine Systematisierung im mechanischen Sinne würde den Geist der Transzendentalphilosophie zerstören.

> „Alle wollen die Transc[endental]φ[philosophie] systematisiren, wodurch sie aufhören würde Tr[anszendental]φ[philosophie] zu sein". (XVIII, 93, 760)

Aber zugleich ist die reine Transzendentalphilosophie selbst wieder zu beschränkt. Was den wahren historischen Systematiker ausmacht, stellt Schlegel folgendermaßen dar:

[1] Ernst Behler schreibt zu diesem Anspruch Schlegels: „Es zählt sicherlich zu den bedeutendsten Leistungen Schlegels, daß er bei seinem ersten Kontakt mit der WISSENSCHAFTSLEHRE den Gedanken faßte, Fichtes Theorie und Genese des Bewußtseins,/ die wegen des dort veranschlagten transzendentalen Standpunktes für die geschichtlichen Wissenschaften doch unfruchtbar bleiben mußte, zu einer historisch orientierten Wissenschaft des menschlichen Geistes umzubilden. Fichtes Methode, geistige Erscheinungen aus ihrem Werden zu erklären, wurde von Schlegel ferner für eine neue Form der Kritik nutzbar gemacht, die er 'Charakteristik' nannte und deren wesentliches Merkmal darin besteht, daß sie die Geschichte mit der Philosophie, das historische Material mit der Theorie, Herder mit Lessing zu verbinden suchte" (Einleitung zu Bd. X, S. XIIIf.).

> „Der wahre Historisch συς[systematische] Styl ist *zugleich* fließend und fest, schwebend und *stehend.* [...] Die Wl[Wissenschaftslehre] *fließt* nicht bloß sondern sie *fließt* auch *über.*" (XVIII, 35, 173)

Die Wissenschaftslehre ist also einerseits zu mathematisch, andererseits zu schwebend, aber beides könne Fichte nicht ausreichend verbinden. Eine solche Verbindung würde bedeuten, einen Organismus als bewegliche Einheit von Konstanz und Veränderung, Beharrung und Wechsel, Statik und Dynamik zu betrachten. Ein Organismus unterliegt Werden und Veränderung. Ein organisches System muss also die historische Perspektive einbeziehen. Es muss das Werden seines Gegenstandes systematisch erfassen können. Eine wahrhaft systematische Philosophie ist zugleich historisch. (XVIII, 95, 799) An dieser Vorstellung von einem historisch-organischen System misst Schlegel die Wissenschaftslehre Fichtes[2]:

> „Er ist zu μαϑ[mathematisch] aber nicht συς[systematisch] d. h. nicht hist[orisch] genug." (XVIII, 32, 141)

Fichte ist noch kein 'historischer Systematiker' (XVIII, 33, 148). Damit kann die Wissenschaftslehre der Philosophie nicht die angemessene systematische Gestalt geben. Andererseits konzediert er Fichtes Denken, dass es der Form nach historisch sei (z. B. XVIII, 275, 966). Dies könnte sich auf Fichtes Formulierung in der *GWL* beziehen, dass die Wissenschaftslehre „eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes" (GA I, 2, 365; SW I, 222) sein solle. Damit greift Fichte über eine bloß wissenschaftstheoretisch zu verstehende Wissenschaft der Wissenschaften hinaus und fasst die Wissenschaftslehre als eine genetische Wissenschaft, die zeigen soll, warum bestimmte Handlungen des Ich entstehen und notwendig sind. Schlegels Anliegen einer Historisierung der Philosophie greift jedoch viel weiter als Fichtes Verständnis.[3] So wie Schlegel schon im *Studium*-Aufsatz Kants Transzendentalphilosophie als unhistorisch dem Historismus Herders gegenübergestellt hat, wird auch Fichte als System-Philosoph wirkliche Bereitschaft zur Historisierung abgesprochen. Mit seinem Anliegen der Verbindung von Systematik und Historie verfolgt Schlegel verschiedene Ziele:

a) die Einbeziehung einer methodologisch versierten Philosophiegeschichte,
b) die Historisierung der Begriffe (Genese ihrer Konstruktion oder Deduktion),

[2] Schlegels historische Ambitionen konnte Fichte nicht teilen, vor allem wohl deshalb nicht, weil er an empirischer Wissenschaft selbst nicht interessiert war. So berichtet Schlegel im Brief an Christian Gottfried Körner (September 1796) von einem Gespräch mit Fichte, der dabei geäußert haben soll: „er wolle lieber Erbsen zählen, als Geschichte studieren. Ueberhaupt ist er wohl in jeder Wissenschaft schwach und fremd, die ein Objekt hat" (XXIII, 333).

[3] *Zu Schlegels Konzept einer Historisierung der Philosophie vgl.* Bärbel Frischmann (2002).

c) eine genetische Auffassung von den Gegenständen selbst,
d) eine Rückbindung der Philosophie an lebensweltliche (historische) Kontexte.

Schlegel benutzt dabei zum Teil auch weiterhin die Bestimmung von Philosophie als Wissenschaft und System, gibt dieser aber eine eigene Deutung. Wissenschaft und System darf die Philosophie dann heißen, wenn sie zugleich historisch ist.

> „Sobald die φσ[Philosophie] Wiss[enschaft] wird, giebts Hist[orie]. Alles συστ[System] ist Hist[orisch] und umgekehrt. – Die mathematische Methode ist grade die antisystematische." (XVIII, 85, 671)

System sei die Form, Chaos der Stoff der Wissenschaft (XVIII, 281, 1035). Dieser Stoff soll in einem Prozess der Bildung, Formung, Interpretation zu einem System verarbeitet werden. Hierfür sei es notwendig, dass von einem bestimmten Standpunkt aus der Stoff mit entsprechenden Hilfsmitteln geordnet, aufeinander bezogen, interpretiert wird, was aber kein einmaliges, einliniges Vorgehen sein kann, sondern im Sinne der Hermeneutik zyklisch immer wieder neu ansetzen muss.[4] Diese Interpretation des Stoffs könne dabei nicht auf allgemeinverbindlichen Richtlinien des Philosophierens beruhen, sondern jede Philosophie sei individuell spezifisch, sowohl in ihrer Ausrichtung (Tendenz), als auch in ihren zentralen Problemstellungen (im springenden Punkt), als auch in der zyklischen Denkbewegung, wie Schlegel im folgenden Fragment erklärt:

> „Jeder φ[Philosoph] hat auch seine Linie – Tendenz wie sein punctum (saliens) und seinen Cyclus." (XVIII, 80, 614)

Durch die individualisierende, historisierende und zyklische Betrachtung wird das Systematische in seinem Allgemeinheits- und Objektivitätsanspruch relativiert.

> „Cyklisch denken heißt *relativ* denken. Die συστ[systematische] φ[Philosophie] sollte die *relative* φ[Philosophie] heißen." (XVIII, 131, 113)

In der *Jenaer Vorlesung* wird die Relativierung des Wahrheitsanspruchs zu einer zentralen Prämisse. Ein Fragment aus dieser Zeit verarbeitet die Grundansichten der Vorlesung:

> „*Axiome.* Jedes System ist nur Approximation seines Ideals. Die σκ[Skepsis] ist ewig. Die W[issenschaft] darf Symbole brauchen die Wahrheit kann nur producirt werden – (das Denken ist produktiv,) liegt in der Mitte in der Indifferenz. – *Alle Wahrheit ist relativ Alles Wissen ist symbolisch.*" (XVIII, 417, 1149)[5]

Wenn man die Wahrheit für relativ und produziert hält, bedeutet dies zugleich eine skeptische Haltung gegenüber allen allgemeinen Wahrheitsansprüchen. Und

---

[4] Diese Interpretation des Zyklischen findet sich auch bei Josef Körner (1935): „Mit dieser 'zyklischen' Methode überträgt Schlegel nur die philologisch-hermeneutische Methode auf die Philosophie" (S. 19, Fußn. 7).

[5] Die hier zu Axiomen verdichteten Grundauffassungen werden in der *Jenaer Vorlesung* expliziert. Vgl. dazu Kap. 3.

man muss sich immer wieder zu vergegenwärtigen suchen, dass die wissenschaftlichen Begriffe und Modelle eben nur Symbolisationen sind, ebenso wie die Sprachschöpfungen der Poesie oder die Bilder und Gleichnisse der Religion. Von diesem Ansatz aus ist ein System stets nur als ein Versuch zu sehen, dem jeweiligen Gegenstand gerecht zu werden. Zwar bildet der Anspruch auf vollendeten, inneren Zusammenhang (XVIII, 520, 21) die heuristische Leitidee der Systematik, aber dabei ist nicht zu vergessen: „Jedes System ist nur Approximation seines Ideals" (s. o.). Damit erklärt sich auch der Sinn des folgenden Fragments, das oft als Beispiel für Schlegels Ironie[6] gedeutet wird:

> „Wer ein System hat, ist so gut geistig verloren, als wer keins hat. Man muß eben beides verbinden." (XVIII, 80, 614)

Einerseits ist also ohne den Anspruch von ordnender Systematik eine *Sinn*-volle geistige Tätigkeit kaum möglich. Andererseits weiß der kritische Systematiker um die Relativität seiner systematisierenden Bemühungen. Das Problem des hermeneutischen Zirkels steht Schlegel deutlich vor Augen. Jede Interpretation setzt eine erste vorläufige Entscheidung für eine bestimmte Leitidee der Interpretation voraus, die dann am jeweiligen Stoff zu bewähren ist. Das damit erzielte Ergebnis ist aber selbst nur relativ, historisch, bleibt eine fragmentarische Annäherung:

> „Auch das größte System ist doch nur Fragment." (XVI, 163, 930)
>
> „Die eigentliche Form der Universalphilosophie sind Fragmente." (KA XVIII, 114, 1029)

Seine eigenen philosophischen Ambitionen ordnet Schlegel genau diesem Verständnis von Systematizität zu, wenn er von sich sagt, er sei „fragmentarischer Systematiker und romantischer φσ[Philosoph]" (XVIII, 97, 815). So hat Schlegel, wie auch Novalis, die fragmentarische Form zu einer spezifisch philosophischen Arbeits- und Darstellungsweise entwickelt.[7] Dementsprechend schätzt er ein:

> „Meine φ[Philosophie] ist ein System von Fragmenten und eine Progreß.[ion] von Projekten." (XVIII, 100, 857)

Was verbindet Schlegel mit der Fragmentform, welche Leistungen spricht er dem Fragment zu?[8]

---

[6] Zur Bedeutung des Fragments für Schlegels Ironiekonzept vgl. auch Kap. 6.3.3.

[7] Lothar Pikulik (1992) sieht die Initialbedeutung des Fragmentarischen für die Romantik überhaupt: „Am Anfang der Romantik war das Fragment, Ausdruck des Bruchs mit dem konventionellen Denken ebenso wie des Suchens nach neuen Ufern" (S. 87).

[8] Die Hochschätzung des Fragments bei Schlegel und in der Frühromantik insgesamt führt Manfred Frank (1989) darauf zurück, dass sich „die Skepsis gegen die systematische Form mit der Skepsis gegen die epistemische (d. h. außer-ästhetische) Zugänglichkeit des Absoluten verbindet", und stellt diese Ansicht derjenigen Schellings und Hegels gegenüber: „Dem Absoluten selbst hält man unter solchen Umständen am ehesten dadurch

– Ein Fragment hat einen selbständigen Aussagewert:

„Ein Fragment muß gleich einem kleinen Kunstwerke von der umgebenden Welt ganz abgesondert und in sich selbst vollendet sein wie ein Igel" (II, 197, 206).

– Ein Fragment ist „ein lebendiger Gedanke, conceptus" (XVIII, 139, 204). Es bringt einen Gedanken zum Ausdruck, der deutungsoffen und semantisch beweglich ist.
– In seinem spezifischen Gehalt ist das Fragment „ein φ[philosophisches] Individuum" (XVIII, 139, 204). Die Individualität ist es, die die Einheit des Fragments herstellt. (XVIII, 69, 488)
– Der individuelle Bedeutungsgehalt eines Fragments muss interpretativ erschlossen werden. Dabei gibt es kein Interpretationsmonopol einer Disziplin oder eines bestimmten Sprachspiels. Als eine spezifische Form der hermeneutisch-kritischen Fragment-Erschließung verweist Schlegel auf die 'Charakteristik'.[9] Die Charakteristik konstituiert den systematischen Zusammenhang eines Individuums oder aller in einer Sphäre befindlichen Individuen (XVIII, 96, 805). Sie zielt auf den inneren Zusammenhang, den Sinn des Fragments. Die Charakteristik ist dabei durchaus interdisziplinär angelegt:

„In d[er] *Charakteristik* vereinigt sich die π[Poesie] die Hist[orie] di[e] φσ[Philosophie], die hermeneutisch[e], die φλ[philologische] Kritik". (XVI, 142, 676)

– Bei aller individuellen Eigenständigkeit hat aber ein Fragment doch nur Sinn in einem übergreifenden Ganzen, aus dem her Deutungsperspektiven gewonnen werden. So hat das Fragment selbst eine Tendenz zum System. Es ist aufgrund seiner punktuellen Semantik deutungsoffen, aber eben nicht beliebig, sondern in den Bedeutungskontext eingebunden, den eine (potentielle) Gesamtheit von Fragmenten konstituiert. Ein Fragment muss weitergedacht, ergänzt und gedeutet werden. Dies erfordert kombinatorischen Geist, die Fähigkeit zur Herstellung von Synthesen. Damit stiften Fragmente selbst so etwas wie ein semantisch konstituiertes System. „Jedes System *wächst* nur aus Fragmenten." (XVI, 126, 496) Ein solches System ist zugleich immer individuell geprägt, wie umgekehrt der Gegenstand des Systematisierens immer etwas Individuelles ist, ein eigenständiges Gebilde mit einer bestimmten Struktur oder Funktion, dessen Individualität begrifflich nie zu erschöpfen ist.

„Jedes Individuum ist ein System und andre Systeme giebts nicht. Alle sind individuell." (XVIII, 89, 715)

– Der Umgang mit einem solchen fragmentarischen System von Fragmenten bleibt immer in Bewegung, erfolgt als ein zyklischer Prozess der Deutung des Stoffs. Ein solches System ist perfektibel, sowohl in der immer weiteren Ausdehnung des Gegenstandsbereichs (Extension) als auch in der unerschöpflichen Sinnfülle jedes einzelnen Elements des Systems (Intension).

„Die ABSOLUTE *Perfektibilität* des kritischen Systems ist nicht bloß extensiv, sondern auch *intensiv*". (XVIII, 507, 15)

– Die Fragmentform kann damit als eine philosophische Relativierungsstrategie verstanden werden. Sowohl die flexible innere Konstruktion eines Fragments als auch die vielfältigen Verweisungsmöglichkeiten zu anderen Fragmenten halten seine Semantik und das „System" von Fragmenten offen.[10]

Schlegel ist kein streng systematischer Denker, der einzelne Argumente detailliert verfolgt oder eigene Begründungsstrategien diffizil ausarbeitet. Aber er nimmt eine Vielzahl von Anregungen aus den verschiedensten Bereichen des geistigen Lebens auf und bezieht diese wechselseitig aufeinander. Er erreicht damit den Effekt, Verbindungen zwischen den einzelnen Gebieten aufzuzeigen, beengende Schranken eines einzelnen Bereiches zu dehnen oder ganz zu sprengen, plurale Perspektiven für die Behandlung des jeweiligen Gegenstandes anzubieten. Es gibt für Schlegel keine Grenzen eines Systems, sondern nur Horizonte, die mehr oder weniger deutlich konturiert sind.

Die Frontstellung Schlegels gegen einen engen Systembegriff, den er bei Fichte beobachtet, hängt nicht nur zusammen mit der Abkehr von der Grundsatz-

---

die Treue, daß man gegen jede einseitige Aussage übers Absolute Ironie übt, d. h.: die Widersprechenden gegeneinander sich aufheben läßt. Das führt dann nicht mehr – wie beim Schelling der Identitätsphilosophie oder wie bei Hegel – zu einer positiven Option für die alleinige und wahre Weltdeutungsformel, sondern, wie Schlegel es von 'seiner Philosophie' sagt, zu einem 'System von Fragmenten und eine[r] Progreßion von Projekten'" (S. 225). Hegel glaubte, das Wahre sei kohärent und in Begriffen darstellbar, „während die Frühromantiker darin skeptischer und moderner sind, daß sie das Absolute für begrifflich uneinholbar halten – und dann fehlt dem System aus Fragmenten der Schlußstein und die Eine, die zentrale Perspektive – mehrere Wahrheitskandidaten treten ins Spiel und können mangels positiv letzter Schiedsinstanz nicht ausgeschieden, nur durch Ironie um ihre Alleinvertretungsansprüche gebracht werden" (S. 227).

[9] Hans Dierkes schränkt die Funktion der 'Charakteristik' in seiner Schlegel-Interpretation auf die ästhetische Dimension ein. Die allgemein-methodologische Bedeutung der Charakteristik findet bei ihm keine Berücksichtigung (1980, S. 88ff.).

[10] Zur Relevanz des Fragments für die Frühromantik schreibt Eberhard Ostermann (1994): „Der Begriff des Fragments erhält neben seiner terminologischen Funktion für eine selbständige literarische Form zusätzlich philosophische und poetologische Relevanz, was seinen Status als Gattungsbegriff nicht nur mitbeeinflußt und letztlich sogar wieder in Frage stellt, sondern ihn insgesamt, indem er die vielfältigen Suchbewegungen der frühromantischen Reflexion mitvollzieht, zwischen verschiedenen Bedeutungsebenen in Bewegung geraten läßt" (S. 277). Zur Bedeutung des Fragmentarischen im Selbstverständnis der Moderne vgl. auch die von Lucien Dällenbach/ Christiaan L. Hart Nibbrig herausgegebene Aufsatzsammlung *Fragment und Totalität* (1984).

philosophie (hierzu das folgende Kapitel 2.2.2.), sondern auch mit seiner Loslösung der Philosophie vom Anspruch der Wissenschaftlichkeit, zunächst in Annäherung der Philosophie an die Poesie, später an die Religion.

> „Ein φ[philosophisches] System hat mehr Aehnlichkeit mit einem π[poetischen] und Hist[orischen] System, als mit einem *mathematischen*, was man immer *ausschließend* für systematisch hielt.“ (XVIII, 84, 650)

Es ist das poetische Vermögen, die poetische Kreativität, die „alle Einheit und Ganzheit“ (XVIII, 86, 674) hervorbringt. Mit dieser Auffassung zielt Schlegel auf den Status von Philosophie. Eine einförmige Ausrichtung von Philosophie auf formale Logik, Systematizität und begriffliche Eindeutigkeit gilt ihm als ein Methodenkorsett, das dem philosophischen Denken die Kreativität nimmt. Von Interesse sind deshalb vielfältige Möglichkeiten der Erschließung des Gegenstandes und der Formulierung von Weltdeutungen. Schlegel fordert eine Systematik, die nicht in einem festen System geronnen ist. Einer solchen Forderung nach Flexibilität, Offenheit, Dynamik kann nach Meinung Schlegels das reine, unhistorische System nicht entsprechen, da ein solches System fest-legt, das Geistige verendlicht und abtötet, wie er in einem Fragment aus der Zeit der *Kölner Vorlesung* 1804/05 betont:

> „Die *systematische Form* ist ohnehin schlechthin verwerflich, weil sie wieder auf den Grundfehler aller φσ[Philosophie] zurückführt nämlich das fixirte ον – die *beharrende Endlichkeit*. – Aber dennoch muß ad interim eine φσ[Philosophie] auch in dieser Wss[wissenschaftlichen] Form für jezt gegeben werden (nach Anleitung der μαϑ[Mathematik]) und diese muß zwar mit der κρ[Kritik] der φσ[Philosophie] und der Encycl[opädie] verbunden sein [..]; die Encykl[opädie] endlich enthält die Auflösung der φσ[Philosophie] in π[Poesie]. Die Form die man für die φσ[Philosophische] hält, ist grade die unphilosophische.“ (XIX, 76f., 346)

Im Verständnis von Philosophie als Fragment, Experiment, Tendenz oder gar Poesie wird geltend gemacht, dass es kein abschließendes Wissen, keine absolut gültige Wahrheit gibt, sondern nur immer neue Versuche, einen Gegenstand oder Zusammenhang zu verstehen und zu beschreiben. Unser Wissen ist historisch relativ, kontingent auf bestimmte Umstände, Perspektiven und Vokabulare hin. Diese Verendlichung und Historisierung unseres Wissens, die Verabschiedung von Letztbegründungsansprüchen, bedeutet eine scharfe Kritik an der Grundsatzphilosophie.

2.2.2. Grundsatzphilosophie und „Wechselerweis“

Fichte ging in seiner *GWL* davon aus, dass sich aus dem ersten Grundsatz der Gehalt alles Wissens seiner Form nach begründen lasse. Er könne transzendental gesehen als „der absolute Gehalt“ bezeichnet werden. (GA I, 2, 124; SW I, 52) Fichtes Ausgangspunkt ist das 'Ich' als die für jeden Bewusstseinsakt immer vorauszusetzende handelnde Instanz. Aus dem ersten Grundsatz gewinnt Fichte durch

logische Operationen zwei weitere Grundsätze. Diese drei Grundsätze sollen die methodische und formale Grundlegung für alles Wissen darstellen.

In seinen frühen Dresdener Schriften vertrat Schlegel selbst noch das Ideal „eines *objektiven Systems der praktischen und theoretischen ästhetischen Wissenschaften*“ (I, 358), dessen Fundament durch Kants und insbesondere Fichtes Philosophie gelegt worden sei. In einem *Lyceums*-Fragment rechnet Schlegel dann 1797 mit diesem eigenen Ansinnen öffentlich ab, wenn er von der „Objektivitätswut“ seiner früheren Schriften spricht und diese in Verbindung setzt mit der „Grundwut, die unter Reinholds Konsulate in der Philosophie so gewaltig um sich griff“ (II, 155, 66). Auch in einem frühen Fragment der *Philosophischen Lehrjahre* polemisiert Schlegel gegen die „Grundsucher“ (XVIII, 19, 5). Dieses Umdenken scheint zusammenzuhängen mit seiner Übersiedlung nach Jena im Juli 1796, wo Schlegel nicht nur persönlichen Umgang mit Fichte hat, sondern auch mit dem Kreis der Grundsatzkritiker, zu dem u. a. Friedrich Immanuel Niethammer, Johann Benjamin Erhard, Franz Paul von Herbert und wohl auch Novalis gehören.[11]

Schlegels Kritik an der Grundsatzphilosophie, die sich aus seinem Begriff von Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als Streben nach dem Unendlichen ergibt, wendet sich auch gegen das Konzept einer Grundsatzphilosophie als wissenschaftlichem System. In dieser Grundsatzkritik probiert Schlegel unterschiedliche Argumente aus: Teils richtet er sich dabei gegen die Annahme der *Möglichkeit* einer Grundsatzphilosophie überhaupt, teils gegen die Annahme *eines* Grundsatzes mit der Alternative eines „Wechselgrundsatzes“, „Wechselerweises“, oder er bringt sogar die Idee einer Pluralität von Ausgangsprinzipien ins Spiel.[12] In der Prüfung dieser Argumente lässt sich zeigen, dass Schlegel gar nicht pauschal gegen die Grundsatzphilosophie polemisiert, sondern insbesondere an verschiedenen Stellen eine Fichte-Lesart vorschlägt, die auch Fichte eine solche Philosophie des „Wechselgrundsatzes“ zuspricht.

---

[11] Diese Jenaer „Konstellationen“ hat Dieter Henrich mit einer Forschergruppe gründlich erforscht. Dabei sind mehrere Publikationen entstanden, die sich u. a. mit Hölderlin, Niethammer, Sinclair, Diez, Erhard, Reinhold und Schelling beschäftigen. An dieses Projekt knüpfen für die Diskussion der Schlegelschen Philosophie auch Manfred Frank (1987, 1989, 1994, 1996a, 1997), Guido Naschert (1996) und Andreas Barth (2001) an.

[12] Es ist deshalb eine vereinseitigende Interpretation, Schlegels Kritik an der Grundsatzphilosophie nur von seinem Konzept eines „Wechselgrundsatzes“ oder „Wechselerweises“ her zu entwickeln, wie beispielsweise Manfred Frank (1996a) dies tut. Ihm gilt dieses Konzept als „der alles Spätere prägende *eine* und originelle Grundgedanke Friedrich Schlegels“ (ebd., S. 29). Franks These folgen Guido Naschert (1996 und 1997), Andreas Barth (2001) und Birgit Rehme-Iffert (2001).

a) Die Aufgabe einer Grundsatzfundierung überhaupt

Schlegel macht gegenüber der szientistischen, streng systematischen Philosophie der Wissenschaftslehre eine Philosophie geltend, die „weder einen Grundsatz, noch einen Gegenstand, noch eine bestimmte Aufgabe" (XVIII, 7, 36) haben dürfe. Dabei registriert er durchaus die Erwartung, die an eine solche grundsatzfundierte Philosophie geknüpft ist. Die Annahme eines höchsten Grundsatzes sollte die *„Centralität* alles Wissens" und seine *„Continuität* oder *Progreßivität"* sichern; beide Forderungen aber seien „höchst mystisch". (XVIII, 294, 1188) Und auch das Aufstellen eines ersten Grundsatzes sei ein mystischer Akt, denn dieser Grundsatz könne ja nicht hergeleitet werden, sondern solle selbst *unbedingt* sein, wofür Schlegel den Terminus 'grundlos' (XVIII, 407, 1045) benutzt. Die Schwierigkeit, die Schlegel hierbei sieht, besteht darin, dass ein solcher erster, oberster Grundsatz erst gewonnen werden müsse und damit seine Unbedingtheit zu bezweifeln sei. Es müsse also verstanden werden, dass der erste Grundsatz selbst aus einer Handlung des Bewusstseins hervorgehe. Dieser Grundsatz sei *„der begriffsmäßige Ausdruck dieser Handlung"* (XVIII, 517, 2). Schlegel gesteht auch die Bedeutung von Grundsätzen für Teilbereiche der geistigen Bildung durchaus zu.

> „Auch die gefährlichsten lassen sich für gewisse Stufen und geistige Bildung rechtfertigen und auch die sichersten und besten können in einen Abgrund von Irrthümern führen." (XVIII, 518, 13)

Nur dürfe man nicht hoffen, in den Grundsätzen „allgemein zweckmäßige Begleiter und Führer zur Wahrheit" (ebd.) zu besitzen.

b) Die Frage nach der methodologischen Funktion des ersten Grundsatzes

Fichte unterscheidet zwischen der Frage nach dem Ausgangs*punkt* eines philosophischen Systems (Grundsatz) und der *Genese* des philosophischen Nachdenkens. Zum ersten Grundsatz des Systems werde man nur „durch dunkle Gefühle" für das Richtige (GA I, 2, 143; SW I, 73) geleitet, aus denen durch Versuch der oberste Grundsatz herauszufinden sei. Dass dieses Vorgehen erfolgreich sein kann, beruht auf zwei Voraussetzungen. Zum einen setzt Fichte einen *Wahrheits*-Sinn beim Philosophen voraus (ebd., Fußnote); zum zweiten geht er davon aus, „daß das menschliche Wissen wirklich ein System sey" (GA I, 2, 124; SW I, 52). In der *GWL* zeigt er auf, daß der logische Anfang des philosophischen Systems (das sich selbst setzende, absolute Ich) das Resultat einer Entwicklung des Bewußtseins bis zur Einsicht in diese Funktion des absoluten Ich darstellt. Diesen Zusammenhang scheint Schlegel in folgendem Fragment im Auge zu haben:

> „Der Anfang der Philosophie ist ein *Begriff.* Aber der Urquell des Wissens ist weder eine Sache noch ein Begriff, sondern eine *Handlung. Der Grundsatz, die Grundlehre ist der begriffsmäßige Ausdruck dieser Handlung.* Der Anfang der Logik ist eine Idee, als Satz synthetisch." (XVIII, 517, 2)

Hierbei ist auch hervorzuheben, daß Schlegel sehr wohl erkennt, dass der logische Anfang keine formale Identität darstellt (wie dies der Satz A = A nahelegen könnte), sondern einen synthetischen Satz, eine 'Idee'. Damit stimmt er mit dem überein, was Fichte in der *GWL* den thetischen Urteilen (in Anknüpfung an die unendlichen Urteile bei Kant) zuspricht. In solchen thetischen Urteilen werde etwas nicht wie bei synthetischen und antithetischen Urteilen mit etwas anderem in Verbindung gebracht, sondern „bloß sich selbst gleich gesezt" (GA I, 2, 277; SW I, 116), wie beispielsweise in dem Satz: „Ich bin". Dies soll bedeuten, dass „die Stelle des Prädikats für die mögliche Bestimmung des Ich ins Unendliche leer gelassen wird" (ebd.). Fichte ordnet alle Sätze, die das Setzen des absoluten Ich beinhalten, diesen thetischen Urteilen zu. Dies betreffe z. B. auch solche Sätze wie: „der Mensch ist frei" (ebd.), „A ist schön" (GA I, 2, 278; SW I, 117), weil diese mit einem Ideal (einer Idee) arbeiten, das inhaltlich unbestimmt und so einer unendlichen Auslegung offen ist.

> „Für irgend ein bestimmtes thetisches Urtheil läßt sich also kein Grund anführen; aber das Verfahren des menschlichen Geistes bey thetischen Urtheilen überhaupt ist auf das Setzen des Ich schlechthin durch sich selbst, gegründet." (GA I, 2, 278; SW I, 118)

Mit diesem Konzept thetischer (unendlicher) Urteile hat sich Schlegel scheinbar auseinandergesetzt, wenn er schreibt:

> „Die erste Thesis ist eine ABSOLUTE *Synthesis.*" (XVIII, 513, 86)

Die absolute Synthesis ist weder durch Rückführung auf etwas noch Höheres zu bestimmen. Das absolute Ich der *GWL* als höchstes Prinzip kann nur durch sich selbst bestimmt werden, es ist nur durch sich selbst begründet. (GA I, 2, 279; SW I, 119)

c) Anstatt eines Grundsatzes: „Wechselerweis"

Schlegel geht davon aus, dass ein höchster Grundsatz, insofern er als unterschiedslose Einheit gefasst wird, nicht als Systemfundierung dienen könne, weil aus einer solchen Identität gar nichts herzuleiten sei. Sie bedeute nur Stillstand und biete keine Möglichkeit, das Ganze des Systems zu entwickeln. Unverständlich ist Schlegel deshalb, warum Fichte die *GWL* nur mit einem obersten Grundsatz beginnen ließ. Seiner Ansicht nach könne der Anfang einer Wissenschaft oder Philosophie nicht in einem einzelnen Grundsatz erfolgen, sondern müsse aus der Beziehung zweier sich wechselseitig konstituierender Sätze oder Prinzipien (Wechselerweis, Wechselgrundsatz) bestehen. Der Ausgangspunkt einer systematischen Entwicklung könne nur ein Dualismus, ein dialektisches Verhältnis, sein.

> „Die φσ[Philosophie] muß nicht bloß mit *grundlosen* Sätzen anfangen, sondern auch mit *widersprechenden*". (XVIII, 407, 1045)

Denn nur aus einem Widerspruch lasse sich überhaupt etwas entwickeln, erhalte das Systemganze Dynamik und einen Wissensgehalt, denn dieser sei immer eine

Synthese disparater Propositionen. Hinter der Auffassung von einem solchen dialektischen Verhältnis in seinen verschiedenen Relationen als Wechselgrundsatz, Wechselerweis, Wechselbegriff usw. geht es Schlegel um die methodologische Sicherung eines dynamischen Systems.[13]

> „Das Ganze der Grundwissenschaft muß aus zwei Ideen, Sätzen, Begriffen, Anschauung ohne allen weiteren Stoff abgeleitet seyn." (XVIII, 518, 16)

Philosophie bestehe also gerade darin, Widersprechendes in Beziehung zu setzen, den Alltagssinn für Widerspruchsfreiheit (manifest im logischen Satz vom Widerspruch) zu übersteigen und den Widerspruch, die Paradoxie, als wesentliche Funktion anzuerkennen.

> „Jeder Syll.[ogismus] sollte mit einer Paradoxie anfangen. [...] Die Antinomieen hätten Kanten nicht bewegen sollen, das Unendliche aufzugeben, sondern den *Satz d[es] Widerspruchs*." (XVIII, 410, 1080)

Schlegel wendet dieses Prinzip der Paradoxie oder des Widerspruchs oder des Wechsels auf den Anfang der Philosophie an. Dieser Anfang müsse immer zwei Pole haben: Harmonie und Skepsis (XVIII, 407, 1044), in der *Jenaer Vorlesung* dann Enthusiasmus und Skepsis, und modifiziert in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 spricht Schlegel von zwei Prämissen: dem Glauben ans Ich und dem Zweifel am Ding. Diese beiden Anfänge müssten sich gegenseitig befruchten und potenzieren, was Schlegel auch mit dem Methodenbegriff „Wechselgrundsatz" belegt.

Schon in seiner Rezension zu Jacobis *Woldemar* (1796) wendet sich Schlegel „wider diejenigen Denker, welche von einem einzigen Erweis ausgehn". Dagegen macht er geltend: „Wie wenn nun aber ein von außen unbedingter, gegenseitig aber bedingter und sich bedingender *Wechselerweis* der Grund der Philosophie wäre?" (II, 72) Und selbst der Wechselerweis ist noch zu untersetzen:

> „Es muß der Philosophie nicht bloß ein Wechselbeweis, sondern auch ein *Wechselbegriff* zum Grunde liegen." (XVIII, 518, 16)

Ein 'Wechselbegriff' nach Fichte ist ein solcher, der die Struktur einer Korrelation hat, in der zwei Begriffe nur in dieser Wechselbeziehung ihre Bedeutung erhalten.

---

[13] Guido Naschert (1996) sieht in Schlegels Theorem des Wechselerweises eine Begründungsform, „die den unendlichen Regreß der Bedingungen verhindern soll, indem sie die Vorstellung einer unendlichen, *linearen* Bedingungskette überwindet, an deren Anfang ein Unbedingtes stehen soll, und stattdessen die Unbedingtheit in die Relationalität eines *zirkulären* Begründungsgangs zwischen zwei oder mehreren Bedingungen verlegt" (S. 61). Ziel von Nascherts Untersuchung ist zu zeigen, „wie der Schlegelsche Wechselerweis-Gedanke aus einer immanenten Kritik am Fichteschen Systemansatz heraus entwickelt werden konnte und wie dies zu einer neuen Konzeption von Transzendentalphilosophie geführt hat, deren wichtigste Rechtfertigungsstrategie transzendentalpragmatischer Natur ist und sich am Sokratischen Dialog zu orientieren scheint" (S. 49).

Dies ist aber nach Meinung Schlegels in Fichtes Konzept vom 'absoluten Ich' nicht gegeben. Vielmehr spricht er seiner eigenen Philosophie schon 1796 einen „Wechselerweis" zu, in Abgrenzung auch von Fichte:

> „In meinem System ist der letzte Grund wirklich ein *Wechselerweis*. In Fichte's ein Postulat und ein unbedingter Satz." (XVIII, 521, 22)

Die zentrale Aussage in diesem Fragment ist nicht so eindeutig, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Wenn in Fichtes System der letzte Grund ein Postulat *und* ein unbedingter Satz sei, kommt dem 'und' eine wichtige Erklärungsfunktion zu: Ist es ein erläuterndes 'und', gibt es nur einen Grundsatz. Ist es jedoch ein additives 'und', dann gibt es auch bei Fichte einen Wechselerweis, denn dann stehen ein Postulat und ein unbedingter Satz in Wechselverhältnis.

Nimmt man den ersten Grundsatz der *GWL* isoliert von den beiden anderen Grundsätzen, trifft Schlegels Kritik an der Grundsatzphilosophie voll und ganz zu. Und so ist die *GWL* von den Zeitgenossen häufig auch gelesen worden. Fichte jedoch wollte die Gesamtheit der drei Grundsätze als den Ausgangspunkt seiner Deduktion verstanden wissen. Damit wäre dann auch Schlegels Forderung des Wechselerweises erfüllt, denn erst aus der Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich ist überhaupt irgendein Aspekt der Tätigkeit des Ich erklärbar. Auch diese zweite Lesart lässt sich durch weitere Fragmente Schlegels bestätigen. So spricht er der *Wissenschaftslehre* einen „Wechselgrund"[14], d. h. das Verhältnis von Ich und Nicht-Ich, (XVIII, 7, 36) oder „EINEN *Wechselerweis*" (XVIII, 505, 2) zu. Oder er sieht eine „Wechselbegründung von Stoff und Gestalt in dem ersten Grundsatz des Wissens" (XVIII, 510, 54), wie auch Fichte selbst darauf hingewiesen hat, dass im ersten Grundsatz Gehalt und Form sich wechselseitig bedingten. Auch die beiden Sätze: „Das *Ich setzt sich selbst* und das *Ich soll sich setzen*", sieht Schlegel als zwei einander gleichgestellte Grundsätze an, oder als *Wechselgrundsatz*[15]:

> „*Das Ich setzt sich selbst* und *das Ich soll sich setzen* sind wohl mitnichten abgeleitete Sätze aus einem höhern; einer ist so hoch als der andre; auch sind es zwei Grundsätze, nicht einer. Wechselgrundsatz." (XVIII, 36, 193)

---

[14] Manfred Frank (1996a, S. 47, sowie 1997, S. 895) verweist als mögliche Quelle für diesen Terminus „Wechselgrund" auf Johann Heinrich Abichts Aufsatz *Über die Freiheit des Willens* (1789).

[15] Damit gebe es, so Manfred Frank (1997), „*zwei* Grundsatz-Kandidaten": „Wäre einer von ihnen für sich selbst evident *und* außerdem für die Begründung der Philosophie hinreichend, bedürfte es keines Wechselerweises" (S. 866). Während Frank mit Schlegel eine prinzipielle Kritik an Fichtes Selbstbewusstseinsphilosophie vorträgt, sehe ich Schlegels Kritik als Angebot, den Geist Fichtes zu bewahren und die bloße Form des Systems fallenzulassen.

Dabei können der Satz „das Ich soll sein“ als Postulat (XVIII, 519, 17), der Satz „das Ich setzt sich selbst“ als unbedingter, höchster Satz fungieren, aus dem alles andere synthetisch zu entwickeln sei. Beide Sätze sind als Postulat und unbedingter Satz aufeinander bezogen: Das Postulat wird aus dem obersten Satz deduziert (vgl. XVIII, 513, 85; ebd., 513f., 88), es ist praktisch-inhaltlich unbedingt, transzendental-methodologisch gesehen jedoch bedingt. (XVIII, 36, 187) Der höchste Satz: 'Das Ich setzt sich selbst‘ ist umgekehrt transzendental-methodologisch unbedingt, praktisch-inhaltlich aus der Annahme von der freiheitlichen Verfassheit des Ich gewonnen, so könnte man Fichte mit Schlegel verstehen. Beide Sätze sind demnach wechselseitig aufeinander bezogen, „Wechselgrundsätze“. Fichte selbst bezeichnet als Postulat seiner Philosophie die „Freiheit, und Selbständigkeit des Ich“ (GA I, 4, 192; SW I, 431). Sie postuliert, „daß diese freye Thätigkeit seines *Ichs* das Princip sey, das sich aus nichts anderm beweisen läßt“ (GA IV, 2, 22).

Nimmt man diese Belegstellen zusammen, oszilliert Schlegels frühe Beurteilung Fichtes zwischen dem Versuch, Fichte Philosophie *einerseits mit* diesem auf dessen eigenen Grundlagen zu verstehen, andererseits *gegen* diesen über ihn hinaus zu treiben. Im weiteren Entwicklungsgang seiner Philosophie arbeitet Schlegel die dem Modell des Wechselerweises zugrunde liegende Idee der Vermittlung weiter aus zu einer Vorstellung von einem Philosophieren, das in der Mitte beginnt.

> „Die φ[Philosophie] ein επος, fängt in d.[er] Mitte an.“ (XVIII, 82, 626)

Wie dies aussehen könnte, hat Schlegel sowohl in seiner *Jenaer Vorlesung* vorzuführen versucht, dort spricht er z. B. vom 'Indifferenzpunkt‘ als synthetischem Prinzip, aber auch in seiner *Kölner Vorlesung* 1804/05 illustriert. Hier beschreibt er seinen philosophischen Ausgangspunkt folgendermaßen:

> „Unsere Philosophie fängt nicht wie andere mit einem ersten Grundsatze an, wo der erste Satz gleichsam der Kern oder erste Ring des Kometen, das übrige ein langer Schweif von Dunst zu sein pflegt, – wir gehen von einem zwar kleinen, aber lebendigen Keime aus, der Kern liegt bei uns in der *Mitte*.“ (XII, 328)

Alle wahre Philosophie bewege sich zwischen den Extremen, zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen Idealismus und Realismus, zwischen Wissenschaft und Kunst, zwischen System und Chaos. Damit erhält aber die Art und Weise der Vermittlung, die Methode der Synthesis, der Kombination, besondere Bedeutung. So fordert Schlegel:

> „Verbindet die Extreme, so habt ihr die wahre Mitte“. (II, 263, 74)

d) Pluralität von Anfängen

Schlegel geht also aus von einer Systemfundierung in einer Wechselrelation, stellt aber darüber hinaus, ausgehend von seinem allgemeinen Philosophiebegriff, die Möglichkeit philosophischer Systeme überhaupt in Frage, denn der Bezug zum

Unendlichen sprengt jeden Systemrahmen. Mit diesem Philosophiebegriff grenzt sich Schlegel bewusst von einer Gleichsetzung von Philosophie mit 'Wissenschaftslehre‘ ab. Philosophie lasse sich nicht abschließen, nicht vollenden, nicht in ein System pressen. Dem entspricht nach Meinung Schlegels eine Pluralität von Möglichkeiten des Philosophierens:

> „Daß die Form der φσ[Philosophie] unendlich ist – enthält schon das in sich daß es unendlich viele Anfänge der φσ[Philosophie] giebt“. (XVIII, 407, 1049)

> „αρχαι – Principien, sind immer im Plural, construiren sich untereinander; nie nur *Eins*, wie d[ie] Grundwüthigen wähnen.“ (XVIII, 105, 910)

Während die Wissenschaftslehre auf *einem* Wechselerweis beruhe, sei Philosophie überhaupt als System zu denken als „*Allheit* der Wechselerweise“ (XVIII, 505, 2). Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Schlegel in diesem umfassenden Anspruch einer Allheit der Wechselerweise das System letztlich nur approximativ für realisierbar hält. Für die Idee eines solchen Systems, das alle Wissenschaften und auch Künste vereinigen soll, benutzt er auch den Begriff der 'Enzyklopädie‘.[16] Enzyklopädie ist nicht gemeint als Kompendium des zeitgenössischen Wissens, sondern als die Herstellung der geistigen Einheit aller Wissenschaften und Künste durch die philosophische Zusammenschau, die getragen ist von einer Idee der Ganzheit alles Wissens und geistigen Schaffens. Dies beschreibt Schlegel als „universelle Wissenschaft“ (XVIII, 366, 534), als „die Totalität d[er] Ideen“ (XVIII, 363, 503). Eine Enzyklopädie wird gestiftet durch den philosophischen Geist, der in jeder Wissenschaft und Kunst wirksam ist. Die Enzyklopädie kann so durchaus als eine Philosophie der Wissenschaften und Künste, als Einheit von Wissenschaftslehre und Kunstlehre angesehen werden. (XVIII, 374, 652). Wie eine solche Enzyklopädie konkret aussehen kann, hat Schlegel nicht konzeptionell entwickelt. Der epistemische Platz ist angesiedelt in der Nähe solcher Disziplinen, die selbst allgemeine Funktion im Gesamt der geistigen Kultur haben wie Philologie, Logik, Historie, Mathematik, Philosophie und Poesie. Im Enzyklopädiegedanken ist die Pluralität möglicher Anfänge des Philosophierens vermittelt mit dem heuristischen Ideal der Einheit alles Geistigen. Auch für die Enzyklopädie gilt dabei die grundsätzliche Vorstellung der Unabgeschlossenheit, des infiniten Progresses, so dass die angemessene Form ihrer Darstellung eben das Fragment ist.

> „Die Encycl[opädie] läßt sich schlechterdings und durchaus nur in *Fragmenten* darstellen“. (XVIII, 485, 141)

Umgekehrt dient die Idee der Enzyklopädie Schlegel auch dazu, einen gedanklichen Zusammenhang innerhalb seiner Fragmente zu stiften.

---

[16] Vgl dazu auch Hans-Joachim Heiner (1971) und Ernst Behler (1988, S. 236-263).

2.2.3. Deduktion und „zyklische" Methode

Aus den drei Grundsätzen deduziert Fichte alle Strukturelemente des Bewusstseins (Kategorien, Erkenntnisvermögen), die für die Konstituierung von Wissen relevant sind. Deduzieren heißt dabei für Fichte, zu einem Satz die Bedingungen und zu diesen wieder die Bedingungen aufzuweisen, bis alle Bedingungen zu diesem Satz aufgewiesen worden sind. (GA I, 4, 205; SW I, 446) Schlegel setzt dagegen die Idee eines prinzipiell infiniten Deduzierens:

> „Das Deduciren hat nirgends ein Ende soll nirgends ein Ende haben." (XVIII, 31, 129)

Weiterhin wendet sich Schlegel gegen das Abstrakte der Fichteschen Deduktionen. Eine solche könne nicht die rechte Methode sein, um Wissen zu gewinnen. Diese Kritik ist deutlich in folgendem Fragment formuliert:

> „F.[ichte] deducirt bloß Abstracta, keine Individuen; also ists mit s.[einer] Construct[ion] nicht weit her." (XVIII, 33, 152)

Schlegels Vorstoß gegen das Abstrakte und Formale der Wissenschaftslehre wird vorgetragen aus der Sicht einer Philosophie, die konkret, welt- und lebensbezogen sein will. Schlegel bringt zur Beschreibung einer solchen Philosophie Begriffe ins Spiel wie Lebensphilosophie, Bildungslehre, Enzyklopädie oder die Synthese von Philosophie und Poesie. Mit Sicherheit haben Schlegel und Fichte über dieses Thema miteinander gesprochen, denn Fichte hat hierzu selbst in einem Brief an Schlegel vom 16. August 1800 Stellung genommen. Fichte erklärt, dass er wieder Schlegels *Ideen* (*Athenäum*, 1800) durchdacht habe und glaube,

> „noch immer Spuren von der Verwechslung der *philosophischen Denkart*, die allerdings in das Leben übergehen muß, und *der Philosophie*, im objectiven Sinne, der Philosophie, als einer Wissenschaft, zu entdeken. Der wissenschaftlich idealistische Standpunkt kann nie in das Leben einfließen; er ist durchaus unnatürlich." (GA III, 4, S. 283)

Eine Philosophie des Lebens, wie Schlegel sie intendiert, ist nach Fichtes Auffassung unwissenschaftlich und deshalb keine Philosophie im Sinne der Wissenschaftslehre und der davon abgeleiteten philosophischen Systemteile wie dem Naturrecht, der Sittenlehre und der Staatslehre (als angewandter Philosophie). Während die Wissenschaftslehre im Sinne Fichtes nur als Grundlegungsdisziplin fungieren soll und deshalb keine materialen Begriffe herleitet, sondern diese den angewandten Wissenschaften überlässt, kritisiert nun Schlegel die Enge der Deduktion der Wissenschaftslehre:

> „Die Wl[Wissenschaftslehre] ist zu *eng*; es werden nur d[ie] Principien von Fichte darin deducirt d. h. d[ie] λογ[logischen] und die nicht einmal alle, und die πρ[praktischen] und μ[moralischen] oder ηθ[ethischen]? – *Gesellschaft, Bildung, Witz, Kunst* usw. hätten gleichfalls Recht hier auch deducirt zu werden." (XVIII, 32f., 143)

Nun hat Fichte allerdings in anderen Schriften wie dem *Naturrecht*, der *Sittenlehre* und dem *Geschlossenen Handelsstaat* auch vorgeführt, wie, ausgehend von den

Prinzipien der Wissenschaftslehre, die Begriffe der Person, des Leibes, der Intersubjektivität, des Rechts, des Staats, der Ehe etc. zu deduzieren sind.

Fichtes Deduktion im Rahmen seiner Transzendentalphilosophie zielt auf die Herleitung der formalen Bedingungen jeder Gegenstandskonstitution. Schlegel hingegen scheint es darum zu gehen, für die Philosophie eine ontologisch-metaphysische Aufgabe zurückzugewinnen, die die Transzendentalphilosophie mit guten Gründen eliminiert hatte, eine Metaphysik des Universums, aber eine konstruktivistische Metaphysik:

> „Metaphysik ist Constr[uktion] d[es] Universums". (XVIII, 137, 189; auch 212, 191)
>
> „Der wahre Idealismus erzählt nicht bloß daß wir das Objekt machen; sondern er constrirt[17] d.[as] Universum und zeigt *wie* wirs machen; construirt auch wohl unendlich viele Objekte und Welten." (XVIII, 140, 219)

Die Bezugnahme auf das 'Universum' legt die Implementierung eines philosophischen „Realismus" nahe, die Schlegel tatsächlich verfolgt. In diesen Fragmenten ist jedoch nicht zu übersehen, dass es Schlegel nicht um eine empiristische Naturphilosophie geht, sondern um „Konstruktion" des Universums. Dabei macht er mit Blick auf die Methode gegenüber einer einlinigen Deduktion einen Methodenpluralismus geltend. Letztlich aber gebe es weder eine favorisierte Methode noch absolute Prinzipien, denn jede Philosophie sei individuell, auch in ihrer Methode.

> „Jede φσ[Philosophie] die individuell ist, ist ein συστ[System]. In dieser Rücksicht giebt es unendl[ich] viele συστ[Systeme]. Ein Beweis *allein* beweißt nie; alle Beweise müssen systematisch und historisch sein; auch ganze συστ[Systeme] werden erst gedichtet und gemacht, dann schreibt man die Deduction hinterdrein." (XVIII, 92, 752)

Die Deduktion ist für Schlegel also nur eine mögliche Methode unter anderen. Immerhin aber hält er eine gewisse methodologische Konsequenz für notwendig, denn diese sichere die philosophische Argumentation ab und eröffne innerhalb des vorgezeichneten Rahmens Spielräume der Gedankenentwicklung. Bei allem Methodenpluralismus zeichnet Schlegel jedoch eine Methode vor allen anderen aus. Er nennt sie 'Zyklisation', 'Zyklieren' oder spricht vom 'zyklischen System'.

> „Das *Cyklische* ist das verwandelte Tr[anszendentale] das realisirte Tr[anszendentale]." (XVIII, 350, 359)

Während die Deduktion eher als ein „Herabsteigen" von obersten Begriffen oder Prinzipien angesehen werden könne, sei die Zyklisation „wie eine Totalisazion von unten herauf" (XVI, 68, 84). Dabei geht es darum, in immer wieder neuen Durchgängen den Stoff, die Begriffe zu bearbeiten. So erhalten die einzelnen Elemente immer neue Zusammenhänge, können sie in ganz verschiedene historisch und inhaltlich bestimmte Kontexte (Zyklen) gestellt werden. Die zyklische Me-

---

[17] Hier scheint ein Druckfehler vorzuliegen: richtig muss es wohl heißen „construirt".

thode eröffnet so immer neue Interpretationsmöglichkeiten. Sie entspricht Schlegels Vorstellung von einer offenen, historisch angereicherten, individuellen Philosophie.

Das Zyklische bringt Schlegel in Verbindung mit Philologie und Hermeneutik, mit der interpretativen Erschließung von Texten. (XVI, 66, 61) Aber er stellt auch eine etymologische Beziehung zum Wort 'Enzyklopädie' her (XVI, 65, 59; (ebd., 79, 200) und deutet damit an, dass die enzyklopädisch-ganzheitliche Perspektive der zyklischen Methode als eine heuristische Leitidee zugrunde liegt, die Enzyklopädie ihrerseits interpretativ offen bleibt. Die Einbindung jeder Theorie, jedes Begriffs in einen Zyklus bedeutet auch eine historische Relativierung:

> „Cyklisch denken heißt *relativ* denken." (XVIII, 131, 113)

Schlegel gesteht nun Fichte durchaus auch ein gewisses Maß an 'Zyklisieren' zu. Es sei dies „das *Schwebende s.[einer] Terminologie*" (XVIII, 32, 140). Sein Anliegen sei es, „daß er d.[as] Antithetisieren absolut cyklisieren will" (XVIII, 37, 204). Aber Fichtes Zyklisation sei doch nicht klar genug entwickelt, was mit dem mangelnden Sinn für Historie zusammenhänge.

Anstelle einer Wissenschaftslehre schwebt Schlegel eine 'Wissenschaftskunst' vor, in der die zyklische Methode ihren Platz habe. (XVI, 66, 65) Als eine solche Wissenschaftskunst könne nur eine kritische Philosophie angesehen werden. (XVI, 137, 622) Im Begriff einer 'kritischen Philosophie' sind alle Vorstellungen Schlegels von einer historisch-systematisch angelegten, philologisch-hermeneutisch versierten, enzyklopädisch orientierten, ins Unendliche offenen Philosophie zusammengefasst. Erst vor dem Hintergrund eines solchen Philosophie-Ideals kann die Dimension und Richtung der Auseinandersetzung Schlegels mit Fichtes Philosophie deutlich werden.

Schlegels Philosophiebegriff bleibt dabei zeitlebens in Bewegung. Von einer großen Nähe zur Transzendentalphilosophie über eine Ästhetisierung der Philosophie und Öffnung für pantheistisch-naturphilosophische Einflüsse bis hin zur christlich ausgerichteten Philosophie spannt sich der Bogen, den Schlegel dabei schlägt. Unterschiedlichste Charakterisierungen verwendet er dabei für sein eigenes philosophisches Anliegen. So spricht er unter anderem von experimenteller, chaotischer, eklektischer, paradoxer, ironischer, dialektischer, fragmentarischer, romantischer, historischer, enzyklopädischer, universeller, progressiver, absoluter, katholischer und Lebens-Philosophie. Als Ideal von Philosophie formuliert er, dass sie sowohl Einheit als auch Fülle in einem organischen System vereinige.

> „Kriterien der Wahrheit für ein System wären organische Einheit und unendliche Fülle (potentia) – Daß jede Einheit durch Gegensätze sich zu einer unendlichen Fülle entwickeln kann, und doch durch innre Bedingungen Einheit bleibe." (XIX, 52, 106)

Über seine gesamte Schaffenszeit konstant bleibt jedoch dabei seine Kritik an einem Begriff von Philosophie, der diese als Wissenschaft definiert.

2.2.4. Die Kritik am Konzept von Philosophie als Wissenschaft

Nachdem die neuzeitliche Philosophie sich weitgehend am Vorbild der exakten Wissenschaften orientiert hat, bringt die Frühromantik wieder ein Philosophieverständnis ins Spiel, das sich als Alternative zu einem szientistischen Philosophiebegriff versteht. In dieser wissenschaftskritischen Ambition greift Schlegel auf ein Philosophiekonzept zurück, das ihm seit seiner Jugend in der Form der Platonischen Dialoge vor Augen steht. Platon bestimmt Philosophie nicht als Wissenschaft, als erreichbares Wissen, sondern nie zu erfüllende Sehnsucht danach.

> „In Plato's Form nur Hinleitung zu seiner φσ[Philosophie] möglich, keine systematische Darstellung derselben." (XIX, 119, 343)

Platons Dialoge stehen in der Lesart Schlegels paradigmatisch für ein infinites, offenes und deshalb nicht systematisch darstellbares Philosophieren. Eine Philosophie, die als Liebe zum Wissen oder als Sehnsucht nach dem Unendlichen aufgefasst wird, kann nur eine Philosophie sein, die flexibel und dynamisch ist. So liest Schlegel Platons Dialoge so, dass ihre dia-lektische Komposition, das Symphilosophieren, der ironische Wechsel von Perspektiven in den Vordergrund treten. Philosophie in diesem offenen Anspruch darf verschiedenste Formen und Methoden nutzen, ohne dass dabei ein bestimmtes Vorgehen gegenüber anderen Wegen den Vorrang hätte. Damit wendet sich Schlegel gegen die reduktionistische Beschränkung der Philosophie auf den streng systematischen Gang der Transzendentalphilosophie, wie er ihn bei Kant, Reinhold oder Fichte kennengelernt hat. Eine dialogische, ironische Philosophie offeriert kein fest gefügtes begriffliches System und keine konsistente Argumentation und desavouiert damit die Forderung einer durchgängig anwendbaren Interpretation.[18] Mit diesem Philosophiebegriff stellt sich Schlegel auch gegen den Wissenschaftsanspruch der Wissenschaftslehre, denn Fichte hatte Philosophie als Wissenschaft und die Wissenschaftslehre als höchste Form der Philosophie angesehen.

> „Fichte muß darin widerlegt werden, daß der die WL.[Wissenschaftslehre] mit der Philosophie für identisch hält." (XVIII, 515, 104)

Schlegel will die Philosophie selbst immer wieder in ein zyklisches Geschehen der Selbstreflexion und Selbstentwicklung einbinden. Damit stellt er gegen Fichte ein Modell von Philosophie als einem Prozess, der nie ans Ende kommen kann, nicht nur, weil der Prozess aufgrund der immer weiter treibenden Tätigkeit des Subjekts stets in Gang gehalten wird, wie auch Fichte meint, sondern auch aufgrund der unerschöpflichen Potentialität von Denken und Sprache überhaupt:

---

[18] So hebt auch Guido Naschert als Leistung Schlegels hervor, dass es ihm darum gegangen sei, „eine differenzierte Typologie selbstwidersprüchlicher Formen des Philosophierens zu entwickeln" (1996, S. 71).

> „Nicht bloß der Stoff ist unerschöpflich, sondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz *unendlich perfektibel*". (XVIII, 506, 12)

Außerdem muss die immanente Bewegung schon im Anfang der Philosophie aus einer Pluralität von Sätzen impliziert sein.

> „Die φ[Philosophie] muß mit unendl[ich] vielen Sätzen anfangen, d[er] Entstehung nach (nicht mit Einem). – Doch in φ[philosophisch]-/Emp[irischer] Rücksicht muß es einen objektiven oder doch objektivierenden Gang gegen alle jene individuellen geben." (XVIII, 26f., 93)

Der Verzicht auf ein deduktives Modell von Philosophie bedeutet also nicht, dass in der konkreten Darstellung einer Philosophie auf einen „objektiven Gang" der philosophischen Argumentation verzichtet wird, wobei in Rechnung gestellt werden muss, dass die Philosophie selbst in ihrer geistigen Potentialität nicht dargestellt werden kann, sondern nur die Resultate dieses Denkens. Schlegel unterscheidet also die Philosophie als Vermögen von der Darstellung des philosophischen Denkens, die unterschiedliche Formen annehmen kann, auch die des wissenschaftlichen Systems.

> „Die φ[Philosophie] an sich ist gar keine Wissenschaft – in sofern aber alle Wissens.[chaften] ein System machen, und φ[philosophisch] behandelt werden sollen, kann man d[en] Inbegriff derselben auch φ[Philosophie] nennen." (XVIII, 7, 37)

Damit wird verständlich, warum Schlegel die Philosophie in die Nähe der Poesie rückt und eine Synthese von Philosophie und Poesie intendiert. Das Wesensmerkmal der modernen, romantischen Poesie ist, dass sie „ewig nur werden, nie vollendet sein kann" (II, 183, 116). Er nennt sie deshalb „progressive Universalpoesie" (II, 182, 116). Erst eine Synthese von Poesie und Philosophie wäre der unendlichen Agilität des Geistes angemessen. Diese Synthese zielt darauf, dass Poesie und Philosophie sich wechselseitig potenzieren (XVI, 170, 1027), in ihren jeweiligen Leistungen gegenseitig verstärken, indem der philosophische Geist in die Poesie, der poetische Geist in die Philosophie integriert werden soll: „in der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst, wie der Dichter im Gegenteil erst durch Wissenschaft ein Künstler wird" (II, 216, 302).

In Schlegels späterer Entwicklung gilt Philosophie dann eher als eine geistige Schau, als ein Erahnen, sie wird dann mehr der Religion angenähert. Dies deutet sich schon an in den Fragmenten unter dem Titel *Ideen* aus dem letzten Band des *Athenäum* und in der Idee einer Neuen Mythologie. In der *Fichte*-Rezension von 1808 formuliert Schlegel noch einmal deutlich seine Kritik an einer Auffassung von Philosophie als Wissenschaft:

> „Die Philosophie zu einer Wissenschaft erniedrigen zu wollen, das ist das πρῶτον ψεῦδος und der Grundfehler des Zeitalters, nicht bloß seit Kant, sondern weit länger, seit *Baco*". (VIII, 84)

Die Gegenstände der Philosophie wie die Einheit und Fülle der Welt, das Verhältnis von Endlichem und Unendlichem, das Bewusstsein, die Seele, das Wesen der Geschichte, die Moral, verlangten höhere geistige Vermögen als die mathematische Wissenschaftlichkeit. Zum richtigen Philosophieren sei ein Höheres als alle Methode notwendig, „*der Geist*, dieser ist durch keine Methode zu lehren, er ist unmittelbar, unmitteilbar" (XII, 350).

Der letzte Schritt in der Abgrenzung von Philosophie und Wissenschaft ist verbunden mit Schlegels religiöser Wende zum Katholizismus. Schlegel beklagt nun als „Hauptübel bei d[en] neuen φσ[Philosophen] [...] die Trennung der φσ[Philosophie] und Theologie" (XIX, 224, 193). Der nun verfochtene christliche Idealismus schließt die Vorstellung von Philosophie als Wissenschaft aus. So erklärt Schlegel die Entwicklung der neuzeitlichen europäischen Philosophie als „*das vergebliche Suchen nach der höchsten Wissenschaft, nachdem d.[er] Grundbegriff derselben, der Begriff der Gottheit verlohren gegangen war*" (XIX, 20, 180). Die eigentliche und wahre Philosophie sei katholisch, „und das ist sie nur durch Erklärung der *Seele Gottes*" (XIX, 323, 178). Eine solche Philosophie setzt sich dann auch dadurch von Fichte ab, dass sie die Offenbarung integriert, während Fichte dies dezidiert ausschließt. (XIX, 137, 464).

In der späten Vorlesung zur *Philosophie des Lebens* bestimmt Schlegel als den wahren Gegenstand der Philosophie den „des geistigen inneren Lebens zwischen Himmel und Erde" (X, 4). Diese Aufgabe könne ein Zugang im Sinne der Mathematik und Naturwissenschaft nicht erfüllen. Vielmehr verliere eine Philosophie, die „wissenschaftlich träumt" (ebd.), ihren wahren Gegenstand aus den Augen. In der *Philosophie der Sprache und Wortes* indes gilt Schlegel auch die Philosophie als Wissenschaft, aber eine höhere Wissenschaft. Sie sei eine „innere und geistige Erfahrungswissenschaft" (X, 358) und als solche Philosophie des Lebens.

2.3. Schlegels Auseinandersetzung mit dem erstem Grundsatz der Wissenschaftslehre

Der erste Grundsatz der *GWL* formuliert die idealistische Grundansicht, dass das absolute Ich sich selbst setzt, sich selbst in seinem Handeln konstituiert und dabei auf keine vorgängige Instanz zurückführbar ist. Auch Schlegel sieht die Funktion dieses Selbstsetzens: Die Suche nach der Bedingung der Möglichkeit von Wissen und Wissenschaft führe in letzter Konsequenz zum „*Setzen eines absoluten Ich* – wodurch Form und Inhalt d.[er] absoluten Wissenschaftsl[ehre] zugleich gegeben wird" (XVIII, 7, 32). Damit ist die Funktion des ersten Grundsatzes angesprochen,

Form und Gehalt der Wissenschaftslehre absolut zu repräsentieren.[1]

Die Fichtesche Intention, die im Setzen des absoluten Ich zur Geltung kommt, ist für Schlegel bei aller Zustimmung zur idealistischen Grundoption jedoch auch von manchem Unverständnis begleitet. Nicht nur wird Fichte deshalb von Schlegel als Mystiker verhandelt. (Kap. 2.3.1.) Auch die Funktion des Setzens (Kap. 2.3.2.) ist, wie für die Zeitgenossen und für die Fichte-Rezeption bis zur Gegenwart, so auch für Schlegel, erklärungsbedürftig:

> „Frage über den Begriff des *Setzens*. Foderung, daß er gerechtfertigt werde." (XVIII, 510, 55)

2.3.1. Fichtes Philosophie als Mystizismus

Die ersten Fragmente Schlegels in seinen *Philosophischen Heften*, beginnend im Jahr 1796, beschäftigen sich vor allem mit der Wissenschaftslehre, Kant, Schelling und mit der Abgrenzung des Kritizismus und Transzendentalismus gegenüber solchen Philosophien wie Empirismus (von Schlegel auch als Eklektizismus bezeichnet), Skeptizismus und Mystizismus (Mystik). Die hierbei von ihm entwikkelten Typologisierungen dienen Schlegel dabei einerseits als Orientierungsrahmen in der Philosophiegeschichte bis hin zur eigenen Gegenwart. Andererseits wird an diesen Fragmenten das Bedürfnis Schlegels ersichtlich, sich in der Abgrenzung von anderen philosophischen Positionen einen eigenen Philosophiebegriff zu erarbeiten. Mit diesen Überlegungen bezieht er sich auch auf wichtige zeitgenössische Debatten und Publikationen, vor allem die Spinozadebatte, Jacobis Buch *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus* (1787), Reinholds Publikationen zum Skeptizismus und zur Interpretation der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft*, Johann Gottlieb Schulzes Auftreten als Skeptiker (unter dem Pseudonym Aenesidemus), Fichtes Auseinandersetzung mit dem Skeptizismus in seiner *Aenesidemus-Rezension* (1792) und mit dem Dogmatismus in der Schrift *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794) und der *Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797), Schellings *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus*[2] (1795) sowie die im von Niethammer herausgegebenen *Philosophischen Journal* geführten Diskussionen.

Hölderlin hat in seinem Brief an Hegel vom 26. Januar 1795 Fichtes absolutes Ich mit Spinozas Substanz in Verbindung gebracht: „absolutes Ich (= Spinozas

[1] Diesen Gedanken kann man analog in Schellings Schrift *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794) finden.

[2] Diese *Philosophischen Briefe* hat Schlegel im Rahmen seiner Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal* kurz besprochen. Vgl. VIII, 24f.

Substanz)" (StA VI, 155/56). Fichte hingegen grenzte sich schon zu Beginn seiner *GWL* von Spinoza ab[3], war doch die geistige Atmosphäre zu dieser Zeit noch aufgeladen von der Auseinandersetzung um Spinozas Philosophie. Zugleich scheint ein deutliches Verständnisproblem von Fichtes transzendentalphilosophischer Intention des ersten Grundsatzes der *GWL* existiert zu haben, das Fichte auch nicht auszuräumen vermochte. So lässt sich die vorschnelle Identifizierung des Fichteschen absoluten Ich mit einem spinozistischen substantiellen Absoluten erklären. Es scheint als ein Gerücht kursiert zu haben, dass Fichte „Spinozist" sei, wie Schiller an Erhard im Oktober 1794 schreibt.[4] Schlegels Charakterisierung Fichtes als Mystiker könnte mit dieser vorurteilsbeladenen Konstellation in Jena zu tun haben. Bevor dem näher nachgegangen wird, soll Schlegels Bestimmung von Empirismus, Skeptizismus und Mystizismus dargelegt werden.

a) Empirismus, Skeptizismus, Mystizismus

Eine philosophische Typologisierung anhand bestimmter methodologischer Grundorientierungen findet sich schon in Kants *KrV*. In der „transzendentalen Methodenlehre" behandelt Kant die Disziplin der reinen Vernunft in Hinsicht auf ihren dogmatischen, polemischen (skeptischen) und kritischen Gebrauch. Dogmatisch wäre die Suche der Wahrheit in den Dingen, ohne sich aber dabei methodologisch durch genaue Bestimmung der Erkenntnisprinzipien abzusichern. Gegen dieses unreflektierte Vorgehen wendet sich der Skeptiker. Er setzt *Schranken* für das Erkennen. Der Kritiker hingegen leitet seine Erkenntnis durch Prinzipien, die dem Erkennen sicher bestimmte *Grenzen* ziehen. Kant beschreibt den Zusammenhang dieser drei Methodenausrichtigungen in einem ontogenetischen Modell. Das Kindesalter entspräche dem Dogmatismus, darauf folge der Skeptizismus, das gereifte Urteil des Erwachsenen wäre die Kritik. Diese ziele auf die Vernunft selbst,

> „wodurch nicht bloß Schranken, sondern die bestimmten Grenzen derselben, nicht bloß Unwissenheit an einem oder anderen Teil, sondern in Ansehung aller möglichen Fragen von einer gewissen Art, und zwar nicht etwa nur vermutet, sondern aus Prinzipien bewiesen wird. So ist der Skeptizism ein Ruheplatz für die menschliche Vernunft, da sie sich über ihre dogmatische Wanderung besinnen und den Entwurf von der Ge-

[3] Im Brief an Reinhold vom 02. Juli 1795 allerdings hebt Fichte an Schellings Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), die er als trefflichen Kommentar seiner *GWL* ansieht, hervor: „Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza" (GA III,2, S. 348).

[4] Vgl. hierzu Dieter Henrich (1992, S. 796, Fußnote 152), Manfred Frank (1997, S. 76f.), und Violetta L. Waibel (2000, S. 27). Dass dieser Vorwurf des „subjektiven Spinozismus" allerdings ein Missverstehen Fichtes sei, hat Reinhard Lauth (1994) in seinem Aufsatz: „Das Fehlverständnis der Wissenschaftslehre als subjektiver Idealismus" aufgezeigt (S. 29-54).

gend machen kann, wo sie sich befindet, um ihren Weg fernerhin mit mehrerer Sicherheit wählen zu können". (KrV, A 761)

Zugleich unterscheidet Kant die Transzendentalphilosophie von Empirismus und Rationalismus. Fichte grenzt seinen transzendentalen Idealismus von Dogmatismus (Empirismus, Realismus) und transzendentem, von ihm auch als dogmatisch bezeichnetem, Idealismus ab. Schlegel verwendet in seinen frühen Fragmenten vor allem die Differenzierung von Empirismus, Skeptizismus und Mystizismus und nutzt diese Unterscheidung zur Orientierung innerhalb der aktuellen philosophischen Debatten. So sieht er in der Philosophie der Kantianer eine Entwicklung in drei Stufen: „die Emp[irische] – σκ[skeptische] – Mystische" (XVIII, 22, 48). Ohne dass hier Namen genannt werden, kann man, wenn auch mit Überschneidungen, der empirischen Stufe Kant selbst, der skeptischen Jacobi, Aenesidemus (Schulze) und Maimon, der mystischen Fichte und Schelling zurechnen. Aber diese Dreiteilung wird von Schlegel nicht nur auf den Kantianismus angewendet, sondern als allgemeine Typologisierung verwendet.

Empirismus ist für Schlegel eine Philosophie, die die Erfahrung als maßgebliche Erkenntnisquelle annimmt. Empirisch ist ihm dabei gleichbedeutend mit unkritisch, unreflektiert, mit einer Auffassung des gesunden Verstandes (XVIII, 11, 77) und mit eklektisch. Empirisch-eklektische Wissenschaften seien Mathematik, Physik, Psychologie und Geschichte. (XVIII, 9, 56) Auch die Anwendung mathematischer Methoden führe zum Empirismus.[5]

„Die Mathematik ist d[er] Mittelpunkt und d[as] Hauptfeld d[er] Empiriker; da muß man sie angreifen und vernichten." (XVIII, 10, 64)

Als Empiriker gelten Schlegel: Bacon, Locke und die Enzyklopädisten. Auch Kant ist in seinen Augen ein Empiriker, und zwar deshalb, weil er die Erkenntnis „auf das Gebiet der Erfahrung einschränkt" (XIII, 343). Aber er sei kein reiner Empiriker, weil er Erkenntnis nicht ausschließlich aus der Erfahrung herleite (ebd.). In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 ist Empirismus eindeutig bezogen auf Erfahrungswissen und insbesondere auf die Historie:

„wo aber von allem Wissen der Vernunft abstrahiert wird, bleibt kein anderes als ein *historisches* übrig, und hat keine andere Wissenschaft als *Historie* statt. Der Empirismus statuiert daher nur *eine einzige große* Wissenschaft, die *Geschichte*." (XII, 118)

Der *Skeptizismus* fungiere als das permanente Infragestellen allen Wissens, „permanente Insurrection" (XVIII, 12, 94), womit er sich über alles erhebe. Zwar sei

[5] Diese Verbindung von Mathematik und Empirismus ist dann verständlich, wenn hier an eine anwendungsbezogene Mathematik gedacht wird bzw. auch an die enge Bindung des neuzeitlichen Verständnisses von empirischer Wissenschaft an die Mathematik. Darüber hinaus ist Mathematik für Schlegel aber auch eine formale, abstrakte Wissenschaft.

eine angemessene Skepsis als Teil jeder Polemik und Kritik, ja jeder Philosophie, sinnvoll und notwendig. Schlegel wendet sich jedoch gegen die Verabsolutierung dieser skeptischen Einstellung zur alleinigen philosophischen Instanz, denn ein solcher Skeptizismus negiere letztendlich alles Wissen und alle Philosophie. Skeptizismus spricht er verschiedenen Philosophen zu, z. B. Platon, Hume, Jacobi, Schulze, aber auch Kant und Fichte.

Zu den *Mystikern* werden von Schlegel gezählt: Platon, Jacob Böhme, Spinoza[6], Hemsterhuis, Fichte, teilweise auch Novalis, Schleiermacher und Schelling. Der Mystizismus gehe auf das Übersinnliche, das sich dem Empirischen und der Skepsis entziehe, weil „Ideen" wie das Göttliche, Heilige, Große, Schöne absolute Setzungen seien. Mystizismus fasst Schlegel als die „Urwissenschaft d.[es] Absoluten" (XVIII, 7, 39). Seine wesentliche Leistung sei die Tendenz auf Einheit und Harmonie. (XVIII, 7, 40; vgl. auch XVIII, 6, 25) Der Mystiker habe „kein Interesse für das Technische und Historische" (XVIII, 3, 2), sei aber in seiner verstiegenen Abwendung von der Realität heilbar durch Beschäftigung mit der Empirie (vgl. XVIII, 4, 5).

Empirismus und Skeptizismus sähen im Mystizismus nichts als „*ein Spiel mit leeren Abstractionen*" (XVIII, 8, 50). Dieser sei aber diejenige Richtung, die einer kritischen Philosophie, wie sie Schlegel intendiert, am nahesten stehe. Doch der Mystizismus sei quasi nur der Wegbereiter einer kritischen Philosophie, denn er selbst sei unkritisch. Er könne sich selbst nicht kritisch begrenzen: „Es fließt alles unaufhaltbar und Schrankenlos in ewigem Kreislauf fort." (XVIII, 10, 70)

Skeptizismus, Empirismus und Mystizismus seien je für sich genommen „unkritisch" und defizient, „keine φ[Philosoph]ien und keine *Systeme*; sie geben das nur vor zu sein" (XVIII, 12, 93). Sie seien „nur *philosophirende Unphilosophie*" (XVIII, 13, 101) und die „drei ursprünglich logischen Krankheiten" (XVIII, 521, 24). Isoliert und auf die Spitze getrieben vernichteten sich diese drei Strömungen nicht nur gegenseitig, sondern auch jede sich selbst. Der Empiriker widerspreche sich schon dadurch, dass er das Wissen begrenze und dennoch philosophieren wolle. Der Skeptiker löse alles Wissen auf und ende im Nichts. Der Mystiker beschäftige sich nur mit dem Absoluten als alleinigem Inhalt und Bezugspunkt, abgehoben von aller empirischen Realität. „Die Mystiker endigen mit dumpfem Hinbrüten in s.[ich] selbst." (XVIII, 4, 6)

[6] Auch hier finden sich durchaus konträre Aussagen, die sich wohl daraus erklären, dass die philosophischen Systeme der behandelten Autoren selbst verschiedene Einflüsse verarbeiten und so eine gewisse Heterogenität haben können. Je nach Blickwinkel ist Kant Empiriker oder auch nicht, ist „*Spinosa* der beste uns bekannte Mystiker vor Fichte" (XVIII, 5, 12) oder „kein Mystiker, sondern ein Systematiker" (XVIII, 95, 789).

Jede einzelne philosophische Richtung könne aber ein gewisses Maß an Kritik entwickeln, um die eigenen Einseitigkeiten zu erkennen und zu kompensieren. „Der Selbstvernichtung d[er] drei logischen Krankheiten muß die Selbsterzeugung gegen über stehn." (XVIII, 4, 7) Ohne diese kritische Funktion seien Empirismus, Skeptizismus und Mystizismus, so sie eigenständige philosophische Gebäude auf ihrem jeweiligen Fundament zu errichten versuchten, Formen des *Dogmatismus* (XVIII, 5, 10) im Gegensatz zum Kritizismus. Dieser vereinige die positiven Leistungen jener drei Abarten. „Der *Kritizism* ist eine Synthesis der drei falschen (und einseitigen) Philosophien." (XVIII, 14, 112) Auch später noch hält Schlegel an dieser Bestimmung von Kritik fest. So lautet ein Fragment von 1806:

> „Die wahre κρ[Kritik] ist σκ[Skepsis], Mys[tik] und Emp[irik] in Verbindung." (XIX, 208, 62)

Und in der *Logik-Vorlesung* (1805/06) bezeichnet er die skeptische, empirische und mystische Denkart als „Bestandteile oder Bedingungen der einen wahren und vollendeten Philosophie" (XIII, 584). Eine solche Philosophie habe ihre „ersten Prinzipien" durch den Idealismus, ihren Gesamtzusammenhang und ihren geistigen Gehalt, so sieht es Schlegel etwa ab der Jahrhundertwende, aus der Religion (ebd.). Eine Teilberechtigung schreibt Schlegel Skepsis, Mystizismus und Empirismus als drei philosophischen Herangehensweisen also zu für jede Philosophie.

Der Mystizismus ist dabei jedoch gegenüber Empirismus und Skeptizismus dadurch ausgezeichnet, dass er sein eigenes Gebiet klar konturieren und selbst bestimmen kann. „Der Mystiker erreicht daher wirklich d[en] *positiven Theil der philosophischen Aufgabe*." (XVIII, 3, 2) Denn während der Empiriker und der Skeptiker sich ihr Material geben ließen, setze der Mystiker seinen Gegenstand selbst. (XVIII, 5, 13) Sein *Ziel* sei absolute Einheit in der Form und Materie des Wissens. (XVIII, 6, 25) Im Gesamturteil über den Mystizismus heißt es dann:

> „Die Mystiker sind es eigentl[ich], von denen wir jetzt die φ[Philosophie] lernen müssen." (XVIII, 5, 11)
>
> „Die Mystiker sind die eigentl[ichen] Väter d.[er] modernen *φ[Philosophie]*." (XVIII, 123, 8)

Die Leistung der Mystiker sieht Schlegel darin, dass sie die Frage nach dem Absoluten stellen. Auch in dieser Frage differenziert er noch einmal:

> „Das Fundament d[es] passiven My[stizismus] ist Postulat des Absoluten überhaupt; das des aktiven, Postulat d[es] absoluten Wissens." (XVIII, 13, 104)

Der *passive* Mystizismus wäre demnach zu verstehen als eine unreflektierte Form der Annahme eines Absoluten, das selbst nicht erkennbar und mitteilbar sei. Der *aktive* Mystiker, und hierbei ist wohl vor allem an Fichte zu denken, frage hingegen nach der Möglichkeit absoluten Wissens, wobei er ein entsprechendes erkenntnistheoretisches und methodologisches Instrumentarium zur Verfügung haben müsse. Der Mystizismus hat damit transzendierende Funktion. Er sammelt

alles Denken in einen höchsten Bezugspunkt: das Absolute.

Während Schlegel den Mystizismus zunächst als einseitig und dogmatisch aufgefasst hatte, gewinnt nach und nach (deutlich etwa ab 1798/99) eine andere Gewichtung die Oberhand. Er spricht nun vermehrt von "Mystik", die er als unverzichtbaren Bestandteil von Philosophie und Poesie ansieht:

> „Alle π[Poesie] und φ[Philosophie] ist Mystik, Mysterien als K[unst] und W[issenschaft]." (XVIII, 248, 658)
>
> „*Mystik* ist die Kunst und W[issenschaft] aus Elem[enten] der Menschh[eit] und Bild[un]g organische Wesen hervorzubringen. Ohne Mystik noch nie π[Poesie], φ[Philosophie], Mor[al] Rel[igion]." (XVIII, 249, 673)

Mystik ist für Schlegel eine geeignete Form des indirekten Zugangs zum Absoluten, eine Möglichkeit seiner allegorischen Umschreibung. Das Allegorische ist dabei für Schlegel eine Kompetenz des Mystischen. (II, 153, 53).

> „Die Lehre von d[en] Allegorien gehört zur Mystik. Die Allegorie ist ein künstlicher myst[ischer] φσ[philosophischer] progress[iver] Mythus. Die Allegorie ist ein mystisches Kunstwerk." (XVIII, 81, 621)

Das Absolute gilt dabei zwar als kognitiv unerreichbar, dient aber dennoch als unverzichtbares Ideal des philosophischen Erkennens und künstlerischen Schaffens. Es hält das Denken in Bewegung, denn es ist unerschöpflich. Das Mystische selbst hat orientierende und synthetisierende Funktion. Ganz im Sinne der Kantischen Ideenbegriffs schreibt Schlegel der Mystik „zwar keine konstitutive, wohl aber *regulative* Gültigkeit" (XVIII, 507, 23) zu. Sie hat aber nicht nur eine theoretische, sondern eine dezidiert praktisch-moralische und auch religiöse Funktion.

> „Echte Mystik ist Moral in der höchsten Dignität." (II, 210, 263)
>
> „Alle Mystik ist moralisch und religiös." (XVIII, 228, 409)

In seinem Aufsatz *Literatur* von 1803 nimmt Schlegel für die späteren Teile des *Athenäum*, die unter dem Titel „Ideen" erschienen sind, den „Geist des *Mystizismus*" in Anspruch und erläutert dazu: „Man scheue dieses Wort nicht; es bezeichnet die Verkündigung der Mysterien der Kunst und Wissenschaft, die ihren Namen ohne solche Mysterien nicht verdienen würden" (III, 10). Im *Lessing*-Aufsatz von 1804 greift Schlegel diesen Gedankengang wieder auf.

> „Der Begriff schon, der Name selbst der Philosophie und auch ihre ganze Geschichte lehren es uns, sie sei ein ewiges Suchen und Nichtfinden können; und alle Künstler und Weise sind darin einverstanden, daß das Höchste unaussprechlich ist, d. h. mit andern Worten: alle Philosophie ist notwendigerweise mystisch. Wie natürlich; denn sie hat keinen andern Gegenstand, und kann keinen andern haben, als denjenigen, der das Geheimnis aller Geheimnisse ist; ein Geheimnis aber kann und darf nur auf eine geheimnisvolle Art mitgeteilt werden." (III, 99) „Ein schönes Geheimnis also ist die Philosophie; sie ist selbst Mystik, oder die Wissenschaft und die Kunst göttlicher Geheimnisse." (III, 100)

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 beschreibt Schlegel Mystiker, hier insbesondere Jakob Böhme, als diejenigen, „welche originelle, auf innere Anschauungen und geheime Offenbarungen und Traditionen gegründete, immer sich auf das Höchste, das Göttliche beziehende Meinungen vortrugen" (XII, 253). Mystiker sähen *die* „lebendige, innere Anschauung" als „höchste Erkenntnisquelle" (XII, 354).

Auch in seinem Anhang zur *Logik-Vorlesung* (1805/06) weist Schlegel dem spekulativen Mystizismus eine teilweise philosophische Berechtigung zu. Er liefere den Begriff der Gottheit, der weder aus der Vernunft noch aus der Sinnenwelt stammen könne, sondern nur durch Offenbarung gegeben werde. (XIII, 369)

> „Es läßt sich nämlich auch philosophisch dartun, daß der wahre Begriff der Gottheit dem Menschen nur durch Offenbarung mitgeteilt worden sein kann, weil weder die Vernunft noch die Sinnenwelt imstande ist, diesen Begriff in ihm zu erzeugen." (XIII, 369)

Die Vernunft müsse durch Offenbarung *schon* auf den Begriff der Gottheit gekommen sein, ehe sie dieses zum *höchsten*, beherrschenden geistigen Prinzip machen könne. (XIII, 370) Diese Auffassung von einer nur durch Offenbarung zu erlangenden Idee des Absoluten (Gott) markiert deutlich Schlegels Wendung zu einem religiösen Mystizismus. (XII, 15)

Nach dieser ersten Annäherung an Schlegels Begriff von 'Mystizismus' bzw. 'Mystik' kann nun untersucht werden, was es mit seiner Charakterisierung Fichtes als Mystiker auf sich hat.

b) Fichte als Mystiker

Im Zusammenhang mit den Erörterungen der Bedeutung des Mystizismus behandelt Schlegel auch Fichtes Philosophie.

> „Fichte ist so sehr φσ[Philosoph] als es d[er] Mystiker nur sein kann." (XVIII, 4, 7)

> „Die *Mystik* offenbar d[ie] Grundlage der Transc[endental] φ[philosophie]." (XVIII, 93, 762)

Schlegel spielt hier darauf an, dass die von der Transzendentalphilosophie vorausgesetzten apriorischen Grundlagen des Erkennens und Handelns nicht empirisch ermittelt, sondern nur durch reines Denken aufgefunden werden können. „Wahr ists, *Fichte* hat d.[ie] gemeine Ansicht mystificirt" (XVIII, 498, 267), d. h. er hat gezeigt, dass die gemeine Ansicht, das alltägliche Erfahrungsbewusstsein, durch eine transzendentale Sichtweise zu übersteigen (in dem Sinne könnte man sagen: mystifizieren) sei, dass also das Empirische und das Mystische (Transzendentale) als zwei verschiedene funktionale Ebenen geistiger Tätigkeit unterschieden werden müssen.

Methodologisch notwendig ist dabei das Auffinden eines höchsten Punktes, von dem aus das philosophische System zu deduzieren wäre. Diese Aufgabe ist einzig zu lösen durch *„das Setzen eines absoluten Ich* – wodurch Form und Inhalt

d.[er] absoluten Wissenschaftsl[ehre] zugleich gegeben wird" (ebd.). In der Wissenschaftslehre ist damit das eigentliche Gebiet der Mystiker. (XVIII, 5, 19) So kann Schlegel den Mystizismus charakterisieren:

> „Sein WESEN und auch sein ANFANG ist d[as] willkührl[iche] Setzen d[es] Absoluten." (XVIII, 4, 7)

Dass der Mystizismus dieses willkürliche Setzen sei, dass seine Methode „thetisch" (XVIII, 33, 145) sei, entspricht seiner Tendenz aufs Absolute. Das Absolute sei unvermittelt, unbedingt, es lasse sich nicht herleiten, nicht auf anderes zurückführen, sondern müsse gesetzt werden. Da Schlegel mit dieser Bestimmung des Mystizismus auch Fichte im Auge hat, liegt es nahe, an den ersten Grundsatz der *GWL* zu denken, wonach das absolute Ich sich selbst setze, als dasjenige, das als Einheit von Subjekt und Objekt zu verstehen sei.

> „Die *Mystik* trachtet durchaus nach absoluter Einheit." (XVIII, 7, 40)

> „Die Identität d[es] Subjekts und Objekts ein natürlicher Gedanke d.[es] Mystikers." (XVIII, 8, 42)

Zugleich zielt er wohl auch deshalb auf Fichtes 'Ich' als Ausgangspunkt der Wissenschaftslehre, „weil dasselbe nicht zu deduciren ist" (GA I, 2, 427; SW I, 298), sondern gesetzt werden müsse. Damit sei *„Mystik* eine *innere* Mythologie" (XVIII, 206, 119). Dem korrespondiert auf Seiten des Nicht-Ich folgendes Fragment:

> „In d[er] Mystik erscheint d[ie] Welt als *Nichts*." (XVIII, 359, 467)

Die 'Welt' ist in Fichtes Wissenschaftslehre nur in der Form des Nicht-Ich gegeben. Als *nicht* Ich ist sie für dieses Ich *Nichts*.

Schlegel sieht aber in der mystizistischen Willkür des Setzens eines Absoluten eine Gefahr. Dann nämlich „ist nichts leichter als *alles zu erklären*" (XVIII, 3, 2), denn das Absolute prädisponiere die gesamte davon abgeleitete Theorie. Mit diesem willkürlichen Setzen eines Absoluten hänge es nun auch zusammen, dass dem Mystizismus etwas Unverständliches anhafte, so auch Fichtes Philosophie. (XIX, 102, 186) Diese Unverständlichkeit rühre daher, dass das Absolute nicht erkennbar sei. Wie eine Philosophie mit dem Absoluten umgeht, entscheidet also über ihren Wert und Status.

> „Das Absolute selbst ist indemonstrabel, aber die *philosophische Annahme* desselben muß analytisch gerechtfertigt und erwiesen werden. Diese ist nichts Absolutes. – Mit diesem *Mißverständnisse steht und fällt der Mystizismus*." (XVIII, 512, 71)

Die analytische Rechtfertigung der Annahme eines Absoluten bedeutet, dass aufgezeigt werden kann, welchem Zweck diese Annahme dient. Für Fichte ist die Reflexion Instrument der Analyse und geht auf Handlungen, die synthetisch sind. (GA I, 2, 284; SW I, 124) Schlegels Satz angewendet auf Fichte heißt also, dass die Reflexion die Notwendigkeit der philosophischen Annahme des 'absoluten Ich' zu erweisen hat. Denn nur unter der Voraussetzung dieser Annahme lässt sich am Ende der *Wissenschaftslehre* der „Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten,

praktischen und intelligenten Wesen des Ich" (GA I, 2, 409; SW I, 277) aufzeigen. Die 'Idee des Ich' ist für das empirische Bewusstsein unerreichbar. Sie kann daher nur „mittelbar in der philosophischen Reflexion" (ebd.) vorkommen. Dem entspricht die Aussage der *Zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre*, dass das Ich durch keine Synthesis entstehe, deren Mannigfaltiges immer weiter zerlegt werden könne, sondern das Ich (als Ichheit) sei eine absolute Thesis. (GA I, 4, 255f.; SW I, 503) Das Absolute selbst ist kein unmittelbarer Gegenstand der Reflexion. Aber das absolute Ich der Tathandlung, das Schlegel paradigmatisch für den Mystizismus diskutiert, ist aber weder geoffenbart, noch eine fixe Idee, noch eine Ahnung oder Imagination. Sondern dieses absolute Ich hat einen festen Platz in Fichtes System. Es ist selbst zwar nicht ein epistemisch zugänglicher Sachverhalt, aber dennoch als theoretisches Konstrukt, als Theorievorschlag, kommunikabel. Die Wissenschaftslehre ist nicht in ihrer Gesamtheit Mystizismus, sondern mystisch (als willkürliches Setzen des Absoluten) nur im Setzen des absoluten Ich. Für ihre Theorie beansprucht sie, wie jede Wissenschaft, Stringenz und Nachvollziehbarkeit. Fichte hat immer wieder versucht, das, was dem Publikum als unverständlich und mystisch galt, nämlich seine Auffassung vom sich selbst setzenden (sich selbst bildenden) Ich und von der wechselseitigen Abhängigkeit von Subjekt und Objekt, zu erläutern. Er gesteht aber auch, dass an den zentralen Punkten seine Philosophie das Erklären einstellen müsse, weil genau diese Punkte nicht erklärbar seien, z. B. die intellektuelle Anschauung der Tathandlung. Der Ruf der Unverständlichkeit, den die Wissenschaftslehre mit der Kantschen *KrV* teilt, wird durch solche Formulierungen Fichtes selbst durchaus noch genährt.

Schlegel setzt sich mit diesem Phänomen der Schwerverständlichkeit der *GWL* auseinander und benutzt sein Modell des Mystizismus, um es zu erklären. Das Absolute selbst, und der Mystizismus ist Setzen des Absoluten, ist nicht verstehbar, nicht mitteilbar.

> „Der konsequente Mystiker muß die *Mittheilbarkeit* ALLES!!! *Wissens* nicht bloß dahin gestellt seyn lassen: sondern geradezu läugnen." (XVIII, 505, 4)

In seiner späteren Aufwertung des Mystischen wendet Schlegel die Unsagbarkeit des Absoluten (und damit die Unverständlichkeit) ins Positive als ein Merkmal von Philosophie überhaupt und knüpft daran die Forderung des gemeinschaftlichen, sich wechselseitig weitertreibenden Philosophierens:

> „Einige vermeinen die vollkommne Form der Philosophie in der systematischen Einheit zu finden; aber völlig mit Unrecht, denn die Philosophie ist nicht ein äußerliches Werk der Darstellung, sondern ganz nur Geist und Gesinnung. Ja auch die wahre produktive Methode, in welcher andre alles suchen, und da das Wort des Rätsels zu finden glauben, ist als Gesetz der Erfindung freilich wohl die Form des Selbstdenkens, aber doch nicht der Mitteilung, also auch nicht der ganzen Philosophie; denn was wäre eine Philosophie von bloß einsamen Denkern, ohne lebendige Gemeinschaft der Geister und gegenseitige Einwirkung?" (III, 99)

Das Mystische in seiner Beziehung auf ein Absolutes, das als Absolutes unzugänglich und geheimnisvoll bleibt, hat für Schlegel ab Ende der 1790er Jahre eine deutlich positive Funktion, und zwar sowohl für die Philosophie als auch für Poesie und Moral (bzw. Religion). Dabei referiert er auch auf die etymologische Bestimmung, denn das griechische „mysterion" bedeute Geheimnis, Geheimlehre, innerstes Wesen einer Religion.

> „Geheimnis und Mysterie ist alles was nur durch Enthusiasmus und mit philosophischem poetischem oder sittlichem Sinn aufgefaßt werden kann." (II, 249, 427)

Zugänglich wird das Mystische nicht durch theoretisch-begriffliche Anstrengung, sondern durch den „Blitz der Fantasie", den Schlegel auch mit 'Witz' gleichsetzt. (II, 258, 26)

2.3.2. Tathandlung: Das Ich setzt sich selbst

Schlegel spricht Fichte zu, dass mit ihm der transzendentale Idealismus zur höchsten Entwicklung gekommen sei. Den Aufweis des Selbstsetzens, der Selbstbegründung und Selbstfundierung habe er allen anderen Systemen voraus:

> „Nur der Id[ealismus] kann sich selbst setzen". (XVIII, 369, 583)

Dieses Selbstsetzen des Idealismus, bzw. des Ich, wird im ersten Grundsatz formuliert. Dieser ist zwar für Fichte der logische Anfang des Systems. Aber er ist selbst nicht begründbar. Für Fichte steht außer Zweifel, dass Philosophie einzig als kritischer Idealismus konsistent zu konzipieren sei und dass ein solcher Idealismus im 'absoluten Ich' sein Grundaxiom habe. Hinter den Begriff des 'absoluten Ich' als Tathandlung könne nicht zurückgegangen werden, da jeder kognitiven Leistung eben ein diese Leistung vollbringendes Ich zugrunde liege. (GA I, 2, 427; SW I, 298) Für Fichte bildet die 'Tathandlung' die „Grundlage alles Bewustseyns" (GA I, 2, 255; SW I, 92) und deshalb den Inhalt des ersten Grundsatzes der *GWL*.

Entsprechend formuliert Schlegel, Fichte sei „im ersten Grundprinzip ein vollkommener Idealist" (XII, 174). Schlegel bestätigt diese „Voraussetzung die wir immer machen, die Voraussetzung unsrer selbst. Nur diese lößt d[en] Knoten zwischen *Denken* und *Handeln*" (XVIII, 404, 1000). Demnach könne man, wie Fichte hervorhebt, von allem Objekt, nicht aber von sich selbst, von seinem eigenen Bewusstsein abstrahieren. (GA I, 2, 260; SW I, 244) Auch dieser Gedanke findet sich bei Schlegel:

> „Das Ich kann nie sich selbst abstrahiren. Das Ich kann durch keine Reflexion erschöpft werden". (XVIII, 374, 649)

Im Entwurf seiner Verteidigungsschrift für Fichte im Atheismusstreit formuliert Schlegel, die philosophische Frage, die dem ganzen Streit zugrunde liege, sei nicht die von Atheismus und Theismus, sondern die philosophische Frage, „ob dem Ob-

jekt oder dem Subject ursprünglich Activität beyzulegen sey" (XVIII, 513). Dabei stellt er Fichtes Position folgendermaßen dar:

> „Fichte behauptet, das reine Handeln sey das Ursprüngliche und Erste, aus dem das Daseyn entspringe, und nach Art der bisherigen Philosophen das Handeln aus einem ursprünglich gegebenen Daseyn herleiten, das sey vernunftwidrig. Alles Daseyn sey endlich und sinnlich und nur im Handeln könne der Mensch das Unendliche ergreifen und das Bürgerrecht in der übersinnlichen Welt gewinnen. Daher könne der Philosoph als solcher die unendliche Vernunft nicht anders denken, als in ihrem ewigen Handeln und als dieses selbst, keineswegs aber ihr Daseyn außer diesem andichten." (XVIII, 523)

Damit gibt Schlegel genau die zentralen Gedanken der Fichteschen Philosophie wieder. Fichte formulierte als absolute Voraussetzung seiner Philosophie: „Das Ich ist schlechthin thätig, und bloß thätig" (GA I, 2, 388; SW I, 250). Das Ich ist *„zugleich seine That und sein Product*", aber es ist kein Substrat, „sondern es ist *handelnd*; es ist, was es handelt, und wenn es nicht handelt, so ist es nichts" (GA I, 3, 334; SW III, 22). Fichte gründet Subjektivität im absoluten Ich, das als tätiges Prinzip allem Handeln zugrunde liegt (Tathandlung) und das die Einheit von Subjekt und Objekt, von Idealität und Realität verkörpert. So bezeichnet Schlegel Fichtes Ich als „systematisierte absolute Transzendentalität", als „das absolut systematisirte Ideal-Reale" (XVIII, 37, 203).

Für das absolute Ich verwendet Fichte den Terminus 'Vernunft'. Dieser steht, wie bei Kant, für Freiheit, Autonomie, Selbsttätigkeit und Selbstbewußtsein. Auch bei Schlegel heißt es ganz adäquat:

> „die Vernunft ist frei und selbst nichts anders als ein ewiges Selbstbestimmen ins Unendliche". (II, 269, 131)

Die Auffassung, dass das Wesen des Ich Freiheit ist (XVIII, 511, 66), dass Vernunft, Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstkonstitution entscheidende Wesensmerkmale des Menschen sind, verbindet also den frühen Schlegel mit Fichte.

> „Jede *Vernunft* muß *sich selbst* bestimmen sie ist also kein Etwas sondern ein *Ich*, ein ewiges Selbstbestimmen." (XVIII, 304, 1324)
>
> „*Ich* ist sehr gut, weil es das sich selbst Constituiren so schön bezeichnet." (XVIII, 299, 1253)

Den Terminus 'Tathandlung', den Fichte zur Bezeichnung der Selbstkonstitution des Ich verwendet hat, benutzt Schlegel nicht. Wohl aber ist der Anspruch dieses Begriffs auch bei Schlegel präsent, nicht nur, wenn er das Ich mit „sich selbst Constituiren" umschreibt, sondern auch wenn er formuliert, der Anfang der Philosophie sei eine Handlung und der erste Grundsatz Inbegriff dieser Handlung. (XVIII, 517, 2) Vor allem aber hebt Schlegel den Aspekt der Selbsttätigkeit und Selbstbildung hervor:

> „Sollte nicht alles Handeln d[es] Geistes ein *Bilden* sein?" (XVIII, 302, 1297)

Selbstbildung steht für ein Ich, das sich im Prozess der tätigen Auseinandersetzung mit der Welt stets weiterentwickelt. So heißt es auch bei Schlegel: „alles im Ich ist nur Entwicklung des Ich" (XVIII, 374, 649).

Im Prinzip der Selbsttätigkeit des Ich sieht Schlegel wie Fichte das Wesen des Idealismus. Während er in den frühen Fragmenten Idealismus vor allem als kritischen und transzendentalen Idealismus bzw. als Vereinigung von Idealem und Realem verstanden hat, tritt nach der Jahrhundertwende deutlich die Akzentsetzung auf eine geistige Tätigkeit in den Vordergrund, die zurückgebunden ist an ein göttliches Fundament. Dabei wird die Reduzierung des Idealismus auf Transzendentalphilosophie in Richtung auf eine materiale Philosophie durchbrochen.

> „Die Vernunft ist ein *ewiges* Bestimmen durch ewiges Trennen und Verbinden – In allen Bestimmungen liegt d[er] Begriff vom Zweck mit eingeschlossen – Mit Unrecht ist *in der ersten* Wl[Wissenschaftslehre] das Ich *allein* dargestellt." (XVIII, 304, 1318)

Die Stoßrichtung dieses Fragments ist durchaus nicht eindeutig. Häufig wird diese Textstelle so interpretiert, als kritisiere Schlegel hier Fichtes Konzeption eines singulären, isolierten Ich. Diese Interpretation ist durchaus möglich, aber denkbar und nahe liegend scheint mir eine Lesart, die nicht auf die Vereinzelung des Ich abhebt, sondern darauf, dass allein das *Ich* (und nicht auch das Universum) in der *GWL* behandelt wird. So heißt es in einem anderen Fragment aus dieser Zeit:

> „Merkwürdig in der ersten W[issenschafts]lehre das Dialektisiren mit sich allein. Es ist das Ich seiner φσ[Philosophie] ohne das Nicht Ich. Das *Bestimmen* verhält sich zum *Setzen* wie Nicht Ich zum Ich, wie Endliches zum Unendlichen. Die constitutive Macht des Ich ist höchst Relig[iös]." (XVIII, 251, 684)

Nach Schlegel reicht es nicht aus, die Vernunft als „*ewiges* Bestimmen durch ewiges Trennen und Verbinden" (XVIII, 304, 1318) anzusehen, vielmehr müsse der überindividuelle Grund der Vernunft ebenso philosophisch berücksichtigt werden und sei nicht auf ein bloßes Nicht-Ich zu restringieren. Diese Forderung stellt mit seinem *System der Naturphilosophie* (1799) parallel auch Schelling. Hierzu bezieht Fichte eindeutig Stellung, indem er klarlegt, dass die Integration der Idee des Universums, der Natur, ins philosophische System die Fragestellung der Transzendentalphilosophie sprenge, dass in der Transzendentalphilosophie die Natur immer nur erscheinen könne als Objekt, als durch ein Ich Gedachtes.[7]

---

[7] So schreibt Fichte im Rahmen eines Briefwechsels mit Schelling über die Grundlagen ihrer beiden Philosophien am 31. Mai 1801: „Die Fragen, ob die Wissenschaftslehre das Wissen subjektiv, oder objektiv nehme, ob sie Idealismus sey, oder Realismus, haben keinen Sinn;/ denn diese Distinktionen werden erst *innerhalb* der W.L. gemacht, nicht ausserhalb ihrer, und vor ihr vorher; auch bleiben sie ohne die W.L. unverständlich. Es giebt keinen besondern Idealismus, oder Realismus, oder NaturPhilosophie, u. dergl. die da *wahr* wären, sondern es giebt überall nur Eine Wissenschaft, dies ist die W.L.: und

Schlegel hingegen vertritt um die Jahrhundertwende eher eine pantheistische Position. Von daher sieht er nun im 'reinen Ich' Fichtes ein inhaltsleeres „Nichts", dem „keine Thätigkeit" zuzuschreiben sei (XVIII, 417, 1152).[8]

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 operiert Schlegel mit den Begriffen einer unbedingten (göttlichen) und bedingten (menschlichen) Ichheit. Der moderne Idealismus zum Beispiel Fichtes nehme „Denkgesetze des bedingten Ichs" (XII, 153) an, könne aber nicht erklären, woher das Ich diese Gesetze habe. Erst die Annahme einer unbedingten Ichheit, die dieser Idealismus aber ablehne, mache es möglich, die Widersprüche und Probleme, die sich in den einzelnen philosophischen Systemen fänden, zu lösen.

> „Im *Idealismus der unbedingten Ichheit* liegt die Auflösung des Problems der φσ[Philosophie]." (XIX, 84, 10)

Im *Lessing-Aufsatz* von 1804 würdigt Schlegel am jüngsten Idealismus, dass er zeige, „was der Mensch bloß durch sich selbst vermag, durch die Kraft und Kunst des freien Denkens allein, und durch den festen Mut und Willen dazu". Er vertritt aber die Ansicht, dass dieser Idealismus nur ein Zwischenstadium sei,

> „daß dieser neue bloß menschliche, d. h. durch Menschengeist und Menschenkunst erfundene und gebildete Idealismus, je höher gesteigert, je künstlicher vollendet, je reiner geläutert er sein wird, von allen Seiten zurückführen muß zu jenem alten, göttlichen Idealismus, dessen dunkler Ursprung so alt ist wie die ersten Offenbarungen, den man nicht erfinden kann, und auch nicht zu erfinden braucht, sondern nur zu finden und wiederzufinden". (III, 98)

Damit zeigt Schlegel die Richtung an, in die er fortan sein Denken wenden wird. An die Stelle des „künstlichen", transzendentalen Idealismus eines Kant oder Fichte geht es ihm um die Rückbindung des freien Denkens an die christliche Religion. Mit dieser weltanschaulichen und philosophischen Umorientierung gehen fundamentale Umwälzungen des gesamten Denkansatzes und seines kategorialen Apparates einher. Dies wird besonders deutlich in der Entmächtigung der Vernunft zu einem niederen Erkenntnisvermögen, zu einer formalen, geistlosen Denkart, und der Aufwertung des Verstandes zum wahren Verstehen, wie dies Schlegel in der Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05 durchgeführt hat.[9] Das Ich, von dem dann die Rede ist, kann nicht mehr durch Selbstsetzen bestimmt

---

alle übrigen Wissenschaften sind nur *Theile* der W.L. und sind wahr, und evident, nur inwiefern sie auf dem Boden derselben ruhen" (GA III, 5, S. 45f.).

[8] Es deutet sich hier genau dieselbe Kritik an, die auch Hegel gegen Fichtes Philosophie und dann auch gegen die Romantiker vorbrachte, dass das absolute Ich abstrakt und leer und deshalb eigentlich Nichts sei. Eine ausführliche Erörterung von *Hegels Kritik der Romantik* findet sich bei Otto Pöggeler (1998, zuerst 1956).

[9] Vgl. dazu Kap. 4.3.

sein, sondern durch ein Gegebensein durch etwas Höheres, Göttliches, auf das hin orientiert das endliche Ich um seine Selbstfindung ringt, wie dies ein Fragment von 1804 andeutet:

> „Es wäre wohl richtiger zu sagen – DAS ICH SUCHT SICH SELBST, als; *es sezt sich selbst.* Also Ich < Ich". (XIX, 22, 197)

Das 'Selbstsetzen' beruht auf der Auffassung einer selbsttätigen, autonomen Vernunft. Das sich suchende Ich entspräche noch klarer der Intention eines hinsichtlich seines Wesens unbestimmten Ich. Es ist zwar immer noch ein Ich, das ein Bild von sich erst finden muss, aber dieses Bild ist nicht mehr ein autonomer Entwurf, sondern eingelassen in einen göttlichen Bezug.

In seiner späteren Philosophie geht Schlegel dann davon aus, dass wahre Erkenntnis in Richtung auf das Absolute nur der Glauben geben könne. Der Mangel der Vernunft bestehe darin, dass sie losgerissen sei vom Göttlichen und es nur dazu bringe, um sich selbst zu kreisen.

> „Ist das Ich einmal durch die Vernunft von seinem *ursprünglichen Du* abgerissen, so wird entweder die Vernunft sich im ewigen leeren Einerlei ihres eignen unauflöslichen Widerstreits herumdrehen; oder es bleibt, um dem Widerstreit ein Ende zu machen, nichts übrig als das *eigne Ich* an die Stelle der göttlichen Persönlichkeit zu setzen, wie in der neuern Philosophie geschieht." (XIX, 300, 38)

Eine so gedachte Vernunft sei „ewig befangen in dem *Widerstreit der eignen Einerleiheit* oder der Ichheit und in der *Einerleiheit desselben Widerstreits.*" (XIX, 301, 43) Schlegel spricht es auch deutlich aus, was er in der idealistischen Vernunftphilosophie vermisst:

> „Man mag nun aus der Möglichkeit des nothwendigen Wesens seine Wirklichkeit, oder mit *Fichte* aus der Nothwendigkeit des möglichen Wesens seine Wirklichkeit folgern; *es ist immer nicht Gott, sondern nur die Ichheit,* welche man auf diesem Wege erreicht." (XIX, 312, 120)

Wer ohne Bezugnahme auf Gott nach einem notwendigen Wesen frage, gelange zum idealistischen „Selbstbeweis von der Ichheit" (XIX, 312, 121) und könne sich nie zum wahren Absoluten erheben, sondern sinke „in den Abgrund der Ichheit" (ebd.).

Wenn Schlegel in seinen frühen Fragmenten seine Auffassung von Philosophie als transzendentalen, absoluten oder kritischen Idealismus verstanden hat, so wird diese Auffassung im Zuge seiner religiösen Wende mehr und mehr durch die Religion und einen sogenannten christlichen Idealismus verdrängt bzw. die Kritik am Vernunft-Idealismus vom Standpunkt der Religion aus vorgenommen. Während der Vernunft-Idealismus das Absolute nur negativ fassen wolle und könne, gehe jener höhere Idealismus auf einen positiven Begriff des Absoluten in Gott.

> „Fichte's Ich *<thätige freie Selbstbeschränkung>* der ersten Wissenschaftslehre ist *Gott aber* weil es in *Hochmuth* und nicht in *Liebe* gefunden war, ganz verkehrt vorgestellt – eigentlicher Unsinn." (XIX, 181, 224)

Die scharfen Abgrenzungen Schlegels von diesem einst bewunderten und gefeierten 'Ich' sind überdeutlich. 1818 schreibt er in einem Fragment:

> „Die *Ichheit* ist die Erbsünde; mithin auch die Selbstsucht im weitesten Sinne des Worts – die unbedingte Selbstsucht." (XIX, 339, 255)

Von seinem dann katholischen Standpunkt aus kann Schlegel weder der Fichteschen Philosophie mit ihrer „selbstsüchtigen" Ichheit noch der Vernunftreligion noch etwas abgewinnen.

2.4. Schlegels Selbstbewusstseinstheorie und die intellektuelle Anschauung

Der Begriff der 'intellektuellen' oder 'intellektualen Anschauung' hat in den 1790er Jahren Konjunktur und spielt insbesondere auch für die Theorien der Frühromantik eine wichtige Rolle.[1] In der Erörterung der Schlegelschen Begriffsverwendung soll zunächst aufgezeigt werden, wie Schlegel das Fichtesche Theorem der intellektuellen Anschauung verstanden hat. (Kap. 2.4.1.) In einem weiteren Schritt wird herausgearbeitet, welche Bedeutung und Funktion Schlegel selbst einer intellektuellen/ intellektualen Anschauung zuweist. (Kap. 2.4.2.) Hieran anknüpfend kann Schlegels Selbstbewußtseinstheorie erörtert werden. (Kap. 2.4.3.)

2.4.1. Schlegels Sicht auf Fichtes Konzept der intellektuellen Anschauung

Berücksichtigt man nur die publizierten Texte, hat Fichte zur 'intellektuellen Anschauung' erstmals in der *Aenesidemus-Rezension* (1792), umfassend aber erst in der *Zweiten Einleitung* (1797), die im *Philosophischen Journal* später als Schlegels Rezension erschien, Stellung genommen. Zu dieser Zeit hat Schlegel schon persönlichen Umgang mit Fichte und könnte deshalb über das Konzept der intellektuellen Anschauung durch Fichte selbst informiert worden sein. Es ist aber auch noch eine andere Quelle für Schlegels Rezeption des Terminus der intellektuellen

[1] Manfred Frank (1987) verfolgt die Bedeutung der 'intellektuellen Anschauung' für die Frühromantik, geht aber in diesem Aufsatz nicht auf Friedrich Schlegel ein. Er erörtert dabei die Umdeutungen des Fichteschen Konzepts von intellektueller Anschauung insbesondere durch Hölderlin und Novalis. Für diese sei die intellektuale Anschauung „das Gefühl, uns aufs Absolute als auf ein Verfehltes zu richten" (S. 124). Diese Richtung auf ein unerreichbares Absolutes, „diese Sehnsucht nach dem Absoluten ist geradezu der Kern der intellektualen Anschauung" (ebd.). Vgl. auch Frank (1993; S. 433ff.).

Anschauung anzunehmen, und zwar Schelling, der für die frühromantische Rezeption dieses Theorems eine wichtige Vermittlungsrolle gespielt hat. In seiner Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) stellt Schelling die intellektuale Anschauung als Prinzip, das absolute Ich zu bestimmen, heraus. In seinen *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) wehrt er im 8. Brief eine spinozistisch-schwärmerische Fassung des Begriffs der intellektualen Anschauung ab. Beide Schriften sind Schlegel bekannt, und er bezieht sich zum Teil direkt auf sie.

Wie nah Schlegel in seinen frühen Schriften Fichtes Theorem der intellektuellen Anschauung gekommen ist, soll zunächst an einigen Beispielen illustriert werden.

Fichte hat die philosophische Theorie zu einem Punkt geführt, der vom handelnden Ich selbst nicht mehr reflektiert werden kann, reflektiert hier im Sinne einer Wissensrelation. Wohl aber wird dieser höchste Punkt durch den das Handeln des Ich reflektierenden Philosophen reflektiert (Reflexion der Reflexion). Nur die intellektuelle Anschauung führt zu diesem höchsten Punkt, bis zu dem aber die Philosophie vordringen muss, will sie die Möglichkeitsbedingung von Bewusstsein und Selbstbewusstsein überhaupt erklären. Entsprechend schreibt Schlegel:

> „Die F[ichtesche] φσ[Philosophie] beruht auf *potenzirter* Reflexion, ein Bewußtsein im Bewußtsein, gleichsam drunter noch eine Etage tiefer." (XVIII, 414, 1116)

Schlegel spricht hier als Spezifik der Fichteschen Philosophie ihre potenzierte Reflexion an und weist zugleich darauf hin, dass ihre Grundlage, ihr höchster Ausgangspunkt (absolutes Ich) nicht durch Reflexion zu erfassen sei, da er tiefer (oder wie Fichte sagt: höher) liege, als die Reflexion reiche.

In seiner Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal* (1797) kennzeichnet Schlegel als Anfang und Grund der Wissenschaftslehre

> „eine mit Beobachtung verbundene Selbstkonstruktion, die innre freie Anschauung der Ichheit, des Sichselbstsetzens, der Identität des Subjekts und des Objekts". (VIII, 28)

Diese führe auf das sich selbst setzende, absolute Ich als der Identität von Subjekt und Objekt. Schlegel bezieht sich dabei auf Fichtes Aufsatz *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellen Systems mit der Wissenschaftslehre*. Die „innre freie Anschauung der Ichheit" scheint hier identisch mit der intellektuellen Anschauung im Sinne Fichtes, obwohl Fichte in dieser Schrift nicht von innerer oder intellektueller Anschauung spricht.

In der Erklärung seines Theorems der intellektuellen Anschauung verweist Fichte darauf, dass Kant eine solche abgelehnt, damit aber etwas anderes gemeint *hätte*. Und er verweist nicht nur darauf, dass die intellektuelle Anschauung Kants *reiner* Apperzeption entspreche, sondern auch darauf, dass das Bewusstsein vom

kategorischen Imperativ genau die Stelle der intellektuellen Anschauung markiere.[2] Hierauf scheint sich Schlegel zu beziehen, wenn er intellektuelle Anschauung und kategorischen Imperativ zusammendenkt:

> „Die intell.[ektuelle] Ansch[auung] und d[er] kateg.[orische] Imper.[ativ] sind offenbar Acte d[es] absoluten Vermögens." (XVIII, 111, 986)

Dieses Fragment von 1797 stammt aus den *Philosophischen Heften*, 1798 publiziert Schlegel im *Athenäum* Folgendes:

> „Die intellektuale Anschauung ist der kategorische Imperativ der Theorie." (II, 176, 76)

Diese Formulierung legt eine modifizierte Interpretation der intellektualen Anschauung nahe. Sie erscheint nun als unverzichtbare Bedingung, als unbedingtes Gebot (kategorischer Imperativ), für eine Theorie überhaupt. Und auch diese Aussage ist durchaus mit Fichtes Intention zu vereinbaren, wonach jede Theorie, d. h. jede Gegenstandserkenntnis, die intellektuelle Anschauung voraussetzt.[3]

Schelling hat, analog zu Fichte, in seiner Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795) dargelegt, dass die intellektuale Anschauung auf kein Objekt gehen könne, da es sich sonst um eine empirische Anschauung handeln müsste, und warnt vor einer Versinnlichung der intellektualen Anschauung. (SchW I, 2, 106) Auch Schlegel hebt ausdrücklich hervor, dass die intellektuelle Anschauung nicht sinnlich sei und sich nicht auf ein Objekt beziehe. Er knüpft an Schelling an, wenn er in einem Fragment aus dem Jahre 1796 schreibt:

> „Jede *objektive Anschauung* ist sinnlich. Dieß gegen die falschen Mystiker. Dieß ist der dickste Widerspruch: Sinnliche Anschauung des Uebersinnlichen. Aber in Schellings Sinn läßt s.[ich] eine *intellektuelle Anschauung* d. h. eine die gar kein Objekt anschaut, recht gut vertheidigen." (XVIII, 512, 69)

Fichte bestimmt die intellektuelle Anschauung als innere, geistige Anschauung der Tathandlung des Ich, d. h. des Handelns des Ich auf sich selbst. In diesem Handeln auf sich selbst ist das Ich zugleich Subjekt und Objekt, eine Identität beider. Hierauf scheint Schlegel anzuspielen, wenn er schreibt:

> „Die *intell.[ektuale] Anschauung* ist nichts als das Bewußtsein einer prästabil.[ierten] Harmonie, eines nothwendigen, ewigen Dualis[mus]." (XVIII, 280, 1026)

Vorausgesetzt wird ein ewiger, unauflöslicher Dualismus von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt. Dieser Dualismus wird, so könnte man Schlegel im Sinne Fichtes lesen, durch die intellektuale Anschauung in Richtung auf eine Identität, eine einheitliche Funktion gedacht, die wie eine prästabilierte Harmonie ange-

[2] Vgl. Kap. 1.4.3., Abschnitt f).
[3] Vgl. hierzu Kap. 1.4.3., Abschnitt b).

nommen werden muss, soll das Bewusstseinshandeln erklärt werden können.

Vor allem aber hebt Schlegel bei Fichte die „Freiheit der Reflexion" als Ausgangspunkt der Philosophie hervor:

> „*Kant* hat d.[as] *Ende* d[er] Metaphysik entdeckt – in d[en] drei Ideen, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit – Fichte aber d[en] Anfang, nicht aber im Ich und Nicht Ich, sondern in d[er] innern Freiheit d[er] Reflexion. (Diese bezieht sich auf intell.[ektuale] Ansch[auung], wie Abstr[aktion] auf Kategorien, Spekul[ation] auf Ideen)". (XVIII, 280, 1019)

Kant habe demnach mit seiner kritischen Begrenzung der Ansprüche der Vernunft in den drei Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Grenzen der Reichweite der klassischen Metaphysik und damit das „Ende" dieser unkritischen metaphysischen Ansprüche markiert. Fichte jedoch habe nach den Grundlagen der Transzendentalphilosophie gefragt und die „innere Freiheit der Reflexion" (das freie Selbstsetzen des Ich) als Ausgangspunkt der Philosophie aufgewiesen. Diese Freiheit der Reflexion, die Freiheit der Tathandlung, sei es, die im Theorem der intellektuellen Anschauung gefasst worden sei. Wenn Schlegel hier Reflexion auf intellektuelle Anschauung bezieht, dann ist dies nicht so zu verstehen, dass intellektuelle Anschauung als reflexive Selbsterkenntnis zu deuten ist, wogegen sich Fichte immer wieder verwahrt hat. Dass Schlegel Fichte hierin folgt, lässt sich durch folgende Formulierung stützen:

> „Das Ich kann durch keine Reflexion erschöpft werden, alles im Ich ist nur Entwicklung des Ich." (XVIII, 374, 649)

Damit teilt er Fichtes Position, denn Fichte wehrt die Selbstreflexion als Zugang zum reinen, absoluten Ich deshalb ab, weil das Ich nicht substantiell, sondern eben nur als Handeln verstanden werden soll. In diesem Sinne kann Schlegel gelesen werden, wenn er anbietet, diesen entontologisierten Ich-Begriff als grammatische Formel auszulegen:

> „Die γρ[grammatische] Formel *Ich* für das Absolute ist nur aus κφ[kritischer Philosophie] zu rechtfertigen. Es ist die Erweiterung eines γρ[grammatischen] Begriffs. – Unendlich wichtig in s.[einen] Folgen und doch bey vielen nur Ausdruck." (XVIII, 37, 198)

Eine solche Nähe zu Fichtes Theorie wie in der Zeit vor der Jahrhundertwende wird aber in der Folgezeit bei Schlegel nicht mehr zu finden sein. Seine Distanz macht sich bemerkbar nicht nur durch seine der Fichteschen Intention vollkommen entfremdete eigene Verwendung des Begriffs der intellektuellen Anschauung. Auch seine Interpretation, die er dann dem Fichteschen Konzept der intellektuellen Anschauung gibt, hat mit den früheren Äußerungen wenig gemein. So heißt es in der *Kölner Vorlesung* 1804/05:

> „Eine intellektuelle Anschauung gibt es bei uns nicht, weil das Ich nicht *angeschaut* werden kann, sich nur *denken* läßt; denken aber bloß als mittelbar, und nur das Anschauen als unmittelbar zu nehmen, ist ein ganz willkürliches Verfahren derjenigen

Philosophen, die eine in/tellektuelle Anschauung aufstellen. Das eigentlich Unmittelbare ist zwar das *Gefühl*, es gibt aber auch doch ein unmittelbares *Denken*. Anschauen kann man immer nur ein äußeres, fremdes, außer uns existierendes Ich, Du, Er, Wir usw. usw. Das *eigene Ich* kann man nur denken." (XII, 355f.)

Diese Einschätzung ist namentlich gegen Fichte formuliert. (XII, 330) Wenn Schlegel hier darauf verweist, dass das Ich nur mittelbar zugänglich sei, nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden könne, übernimmt er genau die Argumente, die Fichte zum Einsatz bringt, um das transzendentale Selbstbewusstsein von einer empirischen Selbstbeobachtung, Selbstanschauung abzugrenzen. Dennoch benutzt Schlegel den Terminus 'intellektuelle Anschauung' gegen Fichte. Dies lässt sich nur dadurch erklären, dass Schlegel hier von inzwischen anderen geistigen Voraussetzungen aus argumentiert. Er scheut sich auch nicht, Fichtes Philosophie bewusst zu verzerren, um der eigenen Position des religiös-geistigen Idealismus Raum zu schaffen. Dennoch wird noch zu zeigen sein, dass der transzendentale Idealismus seine Spuren in Schlegels Selbstbewusstseinstheorie hinterlassen hat. (Kap. 2.4.3.)

2.4.2. Schlegels Verarbeitung des Theorems der intellektuellen Anschauung

Im Zuge der Entwicklung seiner eigenen Philosophie lässt Schlegel das Theorem der intellektuellen Anschauung nicht fallen, sondern er gibt ihm eine gegenüber der transzendentalen Verwendung durch Fichte veränderte Funktion. So spricht er von intellektueller, intellektualer oder geistiger Anschauung und meint damit oft so etwas wie geistige Schau, geistige Erschließung. Unter einer so umgedeuteten intellektuellen Anschauung können verschiedene geistige Vermögen oder Tätigkeiten verstanden werden, z. B. Liebe:

„Die Liebe ist die intellekt.[uelle] Ansch.[auung] des Lebens." (XVI, 218, 191)

In dem *Literatur*-Artikel (1803) geht Schlegel davon aus, dass der Idealismus im Sinne Fichtes alle Bereiche der geistig-kulturellen Welt erfasst habe und dass die intellektuelle oder auch geistige Anschauung ihr Licht immer mehr auf die Künste und Wissenschaften verbreite. (III, 3 und 6) Zwar bringt er hier den Begriff der intellektuellen Anschauung in Verbindung mit Fichte, setzt ihn aber eher metaphorisch ein. So kann die intellektuale Anschauung eine exponierte epistemische Funktion auch im Kontext der Poesie und Ästhetik erhalten.

„Die Poesie ist die intellekt.[uale] Anschauung der Menschheit." (XVIII, 208, 146; auch 208, 137)

Schlegel hat hier die intellektuale Anschauung nicht in transzendentaler Bedeutung genommen, sondern im Sinn einer geistigen Vorstellung, die anschaulich (poetisch) realisiert wird. Ihr Gegenstand ist nicht die reine Subjektivität des Ich,

sondern die 'Menschheit', die Gattungsspezifik von 'Mensch' überhaupt. Auch kann 'Menschheit' in diesem Fragment als genitivus subjectivus gelesen werden. Dies würde dann bedeuten, dass die intellektuale Anschauung zur charakteristischen Bestimmung von Menschsein gehört und die Poesie als ausgezeichnete Form der Realisierung der intellektualen Anschauung angesehen wird.

In einem anderen Fragment ordnet Schlegel die intellektuale Anschauung der Philosophie zu in Analogie zur Relation von Mythologie und Poesie:

„Die intellekt.[uale] Ansch[auung] ein χα[Chaos] von Spek[ulation] Refle[xion] Abstr[aktion] für φ[Philosophie] was μυϑ[Mythologie] für π[Poesie], ein χα[Chaos] von Symbol.[ik] Personif.[ikation] Allegor[ie]." (XVIII, 284, 1057)[4]

Wenn Schlegel hier intellektuelle Anschauung und Mythologie parallelisiert, dann lassen sich aus seinen Ausführungen über Mythologie auch einige Aufschlüsse über diesen Zusammenhang gewinnen. Vor allem im *Gespräch über Poesie* sind Anhaltspunkte hinsichtlich der Funktion der Mythologie für die Poesie zu finden.[5] Mythologie sei das Zentrum der antiken Poesie gewesen, während die moderne Poesie ein solches Zentrum nicht mehr habe, es aber dennoch neu zu bilden strebe. Dafür könne sie auf den geistigen Leistungen des Idealismus aufbauen.

„Kann eine neue Mythologie sich nur aus der innersten Tiefe des Geistes wie durch sich selbst herausarbeiten so finden wir einen sehr bedeutenden Wink und eine merkwürdige Bestätigung für das was wir suchen in dem großen Phänomen des Zeitalters, im Idealismus!" (II, 313)

Der im Idealismus gefasste Prozess des Aussichherausgehens und Insichzurückkehrens des Geistes soll Vorbild für die neue Mythologie sein. In verschiedenen Fragmenten weist Schlegel der Mythologie die gleiche Funktion zu wie dem Ich. Mythologie ist das „Setzen des Absoluten" (XVIII, 108, 945). Zugleich verweist Schlegel auf 'Chaos' als Grundbegriff der Mythologie (XVIII, 156, 401), wie er auch die intellektuelle Anschauung als Chaos bestimmt hat. Chaos wird als der unbestimmte Zustand gefasst, aus dem Entwicklung erst hervorgeht.

„Nur diejenige Verworrenheit ist ein Chaos, aus der eine Welt entspringen kann." (II, 263, 71)

---

[4] Dass Schlegel die intellektuale Anschauung hier als „Chaos" bezeichnet, interpretiert Xavier Tilliette als Ausdruck der Schwierigkeit, Fichtes abstrakte Philosophie zu durchdringen und solch schwierige Konzepte wie das der intellektuellen Anschauung zu verstehen. Wenn Schlegel in diesem Fragment von Chaos rede, dann sei „das Chaos eher in seinem Kopf" (1981, S. 539). Mit dieser Aussage hat Tilliette insofern Recht, als Schlegel sich nicht darum bemüht, Fichtes *GWL* systematisch durchzuarbeiten und darzustellen. Aber er fehlinterpretiert den Terminus 'Chaos' als so etwas wie ein wirres Durcheinander, wohingegen Schlegel 'Chaos' als funktionalen Begriff zur Bezeichnung einer Struktur oder Ausgangssituation verwendet, die eine Vielfalt von Möglichkeiten enthält.

[5] Zu Schlegels Mythologiekonzept vgl. auch Kap. 5.4.

'Chaos' ist als der selbst noch bestimmungslose Urgrund der Entwicklung gedacht. Auf den Begriff des Chaos hat Schlegel nicht nur die intellektuelle Anschauung bezogen, sondern auch die Ironie:

> „*Ironie* ist klares χα[Chaos] in Agilität, intell.[ektuale] Ansch.[auung] eines ewigen χα[Chaos] eines unendl[ich] vollen, genial.[ischen] ewig cykl[ischen]." (XVIII, 228, 411)

Die intellektuelle Anschauung kann so auf verschiedene Bereiche angewendet werden. Sie ist bei Schlegel ein epistemisches Verfahren geworden, durch das der Mensch die Welt erschließt. Die intellektuelle Anschauung liefere den höchsten Begriff, das höchste Prinzip, die höchste Idee einer Wissenschaft. Aus diesem höchsten Begriff könnten die anderen Begriffe einer jeden Wissenschaft deduziert werden. Mit der Durchführbarkeit dieser Deduktion sei zugleich jenes Höchste sanktioniert.

> „Die Deduktion eines Begriffs ist die Ahnenprobe seiner echten Abstammung von der intellektuellen Anschauung seiner Wissenschaft. Denn jede Wissenschaft hat die ihrige." (II, 254, 443)

Ähnliche Überlegungen finden sich in einem weiteren Fragment, in dem Schlegel über ein „System der Philosophie" nachdenkt. Auch hier soll die intellektuale Anschauung den Anfang bilden. (XVIII, 438f., 126)

Die *Jenaer Vorlesung* gibt etwas nähere Auskunft darüber, welchen Stellenwert Schlegel der intellektualen Anschauung in seiner Philosophie zu dieser Zeit zuspricht. Zum philosophischen Bewusstsein gehörten demnach zwei Momente: die 'objektive Willkür' und die 'intellektuale Anschauung'. Die objektive Willkür führe als Handlung der ursprünglichen Abstraktion bis zu den höchsten Begriffen, die für die Philosophie möglich seien: Unendliches (absolute Realität) und Bewusstsein. (XII, 23) Die Zusammenfassung dieser *beiden Elemente* leiste die intellektuale Anschauung.

> „Die Zusammenfassung des ganzen ursprünglichen Bewußtseyns, wenn es zum Bewußtseyn kommt, d. h. das ursprüngliche Bewußtseyn *anschaut* und *versteht*, ist die *intellektuelle Anschauung*." (XII, 24)
>
> „*Sie ist das Bewußtseyn von dem Bewußtseyn des Unendlichen*" (ebd.).

In der Methodenlehre, die Schlegel in der *Jenaer Vorlesung* konzipiert, weist er der intellektualen Anschauung die Funktion zu, sich auf ein organisches Ganzes, ein System, zu beziehen. (XII, 100) Die intellektuale Anschauung sei ein geistiges Anschauen des Ganzen (ebd.).

> „Jedes organische Ganze kann ein System seyn, von jedem ist intellektuale Anschauung möglich." (XII, 100)

Darüber hinaus benutzt Schlegel den Begriff der intellektualen Anschauung auch im Sinne eines unmittelbaren, für sich selbst, ohne jeden Beweis evidenten Wissens. Dies bezieht er vor allem auf das Göttliche. Die Gottheit werde nicht geglaubt, sondern gewusst. So kann er sagen,

> „*daß wir das Daseyn des Göttlichen unmittelbar wissen*, durch *innern Sinn*, durch *intellektuale Anschauung*". (XII, 53)

Es ist offensichtlich, dass Schlegel hiermit die theoretische Intention, die Fichte mit dem Begriff der intellektuellen Anschauung verbindet, aufgegeben hat. Zwar bestimmt Schlegel die intellektuelle Anschauung als das „unmittelbare Ergreifen d[er] Wahrheit" (XIX, 214, 103). Diese Wahrheit ist aber nicht mehr die vernünftige Ichheit im Sinne Fichtes. Schon in einem Fragment von 1798/99 heißt es:

> „*Gott* also nehmen wir unmittelbar wahr, uns selbst nur mittelbar." (XVIII, 249, 662)

Und auch in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 lehnt Schlegel die intellektuelle Anschauung als einen möglichen Zugang zum Ich ab. Er deutet sie nun vollkommen um in eine geistige Anschauung, die er als Beziehung zu Geistigem überhaupt fasst. Diese könne sowohl Liebe sein (Vermischung des Ichs mit dem Du) als auch ästhetische Anschauung (Anschauung des Schönen). (XII, 355f.) In einem späteren Fragment (1813) grenzt Schlegel ausdrücklich die mathematische, falsch verstandene von der wahren intellektuellen Anschauung ab:

> „Das unterscheidende Kennzeichen der *wahren intellectuellen Anschauung* von der fälschlich sogenannten und bloß mathematischen ist, daß die wahre *nicht* nothwendig sey, sondern als *zufällig* (als Gnade) und als/ *unvollständig* (Anfang des unendlichen, nie zu erschöpfenden Schauens) erscheine." (XIX, 308f., 102)

Die mathematische intellektuelle Anschauung könnte auf Kants Erklärung der mathematischen Erkenntnis „aus der Konstruktion der Begriffe" zielen, die darin bestehe, „eine nicht empirische Anschauung", nämlich eine dem Begriff „korrespondierende Anschauung a priori" darzustellen. (KrV, A 713) Kant erklärt, diese Konstruktion erfolge so, dass ein bestimmtes Objekt, z. B. ein Dreieck, „durch bloße Einbildung, in der reinen [...] Anschauung, [...] aber völlig a priori, ohne das Muster dazu aus irgend einer Erfahrung geborgt zu haben" (ebd.), dargestellt werde. Eine solche mathematische Anschauung wäre für Schlegel nicht das, was er unter intellektueller Anschauung versteht.

Die Abwertung der „fälschlich sogenannten und bloß mathematischen" (s.o.) intellektuellen Anschauung kann hier durchaus aber auch auf Fichte gemünzt sein, wenn mathematisch als synonym mit konstruierend gelesen wird. Fichtes Bestimmung des philosophischen Selbstbewusstseins als einer logischen Annahme, eines Konstrukts, drängt die Parallele zum rein Mathematischen auf. Demgegenüber sei, so Schlegel, die wahre intellektuelle Anschauung eine geistige Anschauung, das begnadete unendliche Schauen des Göttlichen. Und diese wahre intellektuelle Anschauung entbehre jeder Form von Notwendigkeit, sie sei als Gnadenerweis zufällig und in ihrer Ausrichtung auf das Göttliche auch nie zu erschöpfen.

2.4.3. Schlegels Theorie des Selbstbewusstseins

Die frühen Fragmente Schlegels zur intellektuellen Anschauung haben gezeigt, dass er zunächst mit Kant und Fichte eine empirische Anschauung des Ich von einem höheren Wissen des Ich von sich selbst unterscheidet. Noch um die Jahrhundertwende scheint Schlegel dabei durchaus eine transzendentale Auffassung von Selbstbewusstsein zu teilen:

> „Ich soll φσ[Philosophie] aus mir selbst entwickeln, ich soll philosophiren, – also muß ich von allem abstrahiren was nicht ich selbst bin – bleibt übrig das reine Selbstbewußtseyn und seine Factoren, Objekt und Subjekt; das Obj.[ekt] ist die Welt, das Subj[ekt] bin wieder ich selbst." (XVIII, 408, 1054)

Mit Fichtes Konzept der intellektuellen Anschauung teilt er hier nicht nur die Selbstveranlassung, d. h. Aufforderung zum Philosophieren (vgl. Kap. 1.4.3., e), sondern auch die Abstraktion von allem Objektiven als Methode, um zum reinen Ich (Selbstbewusstsein) zu gelangen (vgl. Kap. 1.4.3., a), sowie die Fassung von Selbstbewusstsein als Einheit von Subjekt und Objekt (vgl. Kap. 1.4.2).

Auch im Kontext systematischer Überlegungen zu einer Theorie des Bewusstseins in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 beschäftigt sich Schlegel ausführlich mit der Theorie des Selbstbewusstseins. Mit Fichte hält er daran fest, dass das Ich ein ständiges Werden und durch keine Theorie zu erschöpfen sei. Deshalb könne auch kein empirisches Wissen dem Ich jemals gerecht werden, wie beispielsweise eine empirische, sinnliche Selbstanschauung, „weil sie eben das innere Wesen des Gegenstandes, das Leben, das Freie und Bewegliche erdrückt; [...] und es bleibt ihr immer nur eine tote Spur zurück" (XII, 331). Ein solcher Versuch, mit empirischen Mitteln das Selbstbewusstsein zu fassen, gelange nicht zum Ich, denn wenn es fixiert werden solle, verschwinde es in dieser Fixierung. Dabei bleibe aber ein Gefühl vom Ich als einem Unbegreiflichen:

> „Das Gefühl dieses Unbegreiflichen ist aber unendlich gewiß; gewiß ist nämlich, was man unmittelbar weiß, wovon es keinen höheren Beweis gibt: und dieses ist gerade der Fall bei dem Selbstbewußtsein. Dies kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles andere, und ist also unmittelbar, schlechthin gewiß." (XII, 333)

Hervorzuheben ist an dieser Textstelle auch, dass dem Selbstbewusstsein die erkenntnistheoretische Funktion einer ersten, unmittelbar evidenten und begründenden Instanz zugesprochen wird. Dieses Selbstbewusstsein nennt Schlegel nicht intellektuelle Anschauung, sondern Empfindung:

> „Das Selbstbewußtsein nennen wir in Zukunft immer *Empfindung, als ein in sich finden*, weil das *Ich* eigentlich nicht bewiesen, sondern *nur gefunden* werden kann." (XII, 334)

Dieselbe Formulierung hat Fichte im *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre* verwendet: Empfindung nennt er „*Insichfindung*" (GA I, 3, 150; SW I, 339). Dese innere Empfindung, das Insichfinden, begleite alles Bewusstsein. Sie

sei jedoch unterschiedlich stark in den Individuen ausgeprägt.

Schlegel lehnt in dieser Vorlesung ausdrücklich die intellektuelle Anschauung als Selbstbewusstsein ab. Damit richtet er sich auch gegen Fichte. In Fichtes Konzept der Selbstanschauung (womit wohl die intellektuelle Anschauung gemeint ist), in dem das Ich zugleich Subjekt und Objekt sei, werde alles fixiert und beharrlich gemacht.

> „Wenn es heißt, das Ich sei Objekt und Subjekt, so wird dem Ich das Prädikat des Seins beigelegt, dadurch aber das Ich zum Ding gemacht und das Wesen des Ichs (die Freiheit) vernichtet." (XII, 342)

Vielmehr müsse das Ich so verstanden werden, dass es sich selbst in seiner Tätigkeit, seiner lebendigen Bewegung ergreife. Fichte hätte nicht sagen sollen, „*das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich*", sondern „das Ich *wird* sich selbst zum *Objekt*. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, daß das Ich Objekt und Subjekt zugleich sei, nur freilich nicht als *Sein* aufgefaßt" (XII, 342). Anstatt vom Setzen des Ich sollte eher vom „*Finden des Ichs*" gesprochen werden. Fichte mache das Ich selbst zu einem Ding, wenn er vom *Setzen* des *Ich* ausgehe und habe sich selbst in seinem ersten Grundsatz missverstanden.

> „Setzen ist ein Bestimmen, Anhalten, Fixieren durch Aufhebung des freien Lebens. Dies widerspricht durchaus dem Begriffe des Ichs." (XII, 408)

Die Zurückweisung des Begriffs der 'intellektuellen Anschauung' hängt aber auch zusammen mit den begrifflichen Transformationen, die Schlegel in seiner Bewusstseinstheorie vornimmt. Anschauung wird nur als empirisches Vermögen, als Erfahrung verstanden. Sie sei niederes Bewusstsein und nicht in der Lage, das geistige Wesen des Ich zu fassen. Wohl aber sei in der so verstandenen Anschauung eine solche Rückwendung auf sich selbst notwendig, die sichert, dass das Ich sich nicht in der Objekt-Anschauung verliere:

> „soll es in der Anschauung *Ich* bleiben, so muß es nicht allein Ich, sondern gleichsam ein Ich des Ichs sein, es muß das Vermögen der in sich zurückgehenden Tätigkeit haben". (XII, 325)

Dieses Vermögen des Selbstbezugs bezeichnet Schlegel als Vernunft. Sie sei Selbstreflexion, aber noch kein höheres Bewusstsein. Diese durch Vernunft vermittelte Selbstreflexion bzw. Selbstanschauung sei nicht identisch mit empirischer Selbstbetrachtung. Damit behält Schlegel Fichtes beide Reihen der Reflexion bei, denn es sei zu unterscheiden

> „zwischen dieser Selbstbetrachtung als einem Versuch, durch eine künstliche Methode die eignen Denkgesetze wahrzunehmen, zu beobachten, und zu abstrahieren – und der bloß passiven Selbstbetrachtung des Empirikers [...]. Die Selbstanschauung des Idealismus ist durchaus von der tätigen Art; er handelt und beobachtet sein Handeln; – er schreibt sich selbst Gesetze vor, was er tun will, um es sodann zu beobachten." (XII, 299)

Diese Selbstanschauung bleibt aber Teil des niederen Bewusstseins. Dem stehen als höheres Bewusstsein die eigentlich geistigen Vermögen gegenüber: Verstand (Verstehen des Geistigen), Erinnerung, Liebe, Gewissen.

> „Das wahre *Ich* ist das vom Geist in der Seele wahrhaft erfaßte, mit welchem zugleich ein *Du* und *Er* (Gott) verbunden ist; das falsche Ich ist das vom Geist, der in sich selbst zurückkehrt, *scheinbar erfaßte*, welches nur ein Schein im Nichts erfaßt und eigentlich selbst nichts ist." (XIX, 344, 282)

Dieses falsche Ich, die selbstbezügliche Vernunft, sei losgerissen vom Höchsten, Göttlichen überhaupt. Sie drehe sich nur um sich selbst und setze an die Stelle Gottes das eigene Ich, „wie in der neuern Philosophie geschieht" (XIX, 300, 38). Diese egoistische, selbstbezogene Vernunft sei aber in dieser Lossagung von Gott „nur *scheinbar frei*" (XIX, 300, 35). Wahre Freiheit könne nicht gegen Gott, sondern nur mit ihm erreicht werden.

2.5. Nicht-Ich, Anstoß, Ding an sich

In seinem zweiten Grundsatz der Wissenschaftslehre führt Fichte den Gegenstand der Tätigkeit des Ich ein, das Nicht-Ich. Er entwickelt eine Theorie der Korrelation von Ich und Nicht-Ich, in der zur Erklärung des Handelns des Ich lediglich auf diese Korrelation, nicht aber auf ein reales Seiendes, zurückgegriffen wird. Das Handeln des Ich ist eine Beziehung zwischen Ich und Nicht-Ich, Denken und Gegenstand. Die Frage nach dem Status dieses 'Gegenstands', der von Kant 'Ding an sich', von Fichte 'Nicht-Ich' genannt wird, beschäftigt auch Schlegel.

In diesem Kapitel soll deshalb verfolgt werden, wie Schlegel den philosophischen Status eines 'Dings an sich' und die spezifisch Fichtesche Konzeption eines 'Nicht-Ich' beurteilt. (Kap. 2.5.1.) In der Abgrenzung vom 'Ding an sich' wendet sich Schlegel insbesondere gegen zwei philosophische Annahmen: zum einen gegen jede Philosophie, die beim Endlichen verharrt (Ding an sich = endlich) und andererseits gegen jede Philosophie, die ein unbewegliches, substantielles Sein annimmt im Sinne einer Ontologie.[1]

> „*Ontologie* ist nichts – es giebt keine allgemeinen unbestimmten Dinge". (XVIII, 561, 7)

Schlegel intendiert demgegenüber eine Philosophie, die nicht von einem beharrlichen Sein, sondern von Bewegung, Tätigkeit, Werden, Veränderung ausgeht. In einer solchen Philosophie hat „das fixirte ον – die *beharrende Endlichkeit*" (XIX,

[1] Zu Schlegels Kritik am Dingbegriff vgl. ausführlich Michael Elsässer (1994).

76, 346) eines Dings an sich keinen Platz. Schlegels Auseinandersetzung mit Fichtes mechanistischem Naturbegriff und dessen Abwehr einer 'beseelten Natur' als Schwärmerei geben einen weiteren Mosaikstein in der Rekonstruktion des Schlegelschen Verhältnisses zu Fichtes Transzendentalphilosophie und seiner Bewegung über diese hinaus. (Kap. 2.5.2.)

2.5.1. Nicht-Ich und Ding an sich

Kants Begriff des 'Dings an sich' gehörte zu den vieldiskutierten Problemen in der Rezeption seiner Philosophie. Jacobi beispielsweise sprach das Problem an, dass man *ohne* Voraussetzung der 'Dinge an sich' nicht in Kants System hineinkomme, *mit* ihr aber nicht in Kants System bleiben könne. An diese Debatten knüpfen Fichte und Schlegel an. Fichte geht es darum, die Beziehung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt so zu konzipieren, dass einerseits sowohl der materiale Gehalt (also ein Bezug der Erkenntnis zur Realität) als auch die Selbsttätigkeit des erkennenden Ich sichergestellt sind, andererseits aber vermieden wird, dass die Theorie in Dogmatismus (Annahme eines Dings an sich) oder Skeptizismus (Bezweiflung eines Dings an sich) mündet. Denn wird eine Seite der Erkenntnisrelation Subjekt-Objekt der anderen Seite übergeordnet, entstehen einseitige Philosophien, die aufgrund ihrer Einseitigkeit die Erfahrungserkenntnis nicht befriedigend erklären können.

> „Der Philosoph kann von einem von beiden abstrahiren, und er hat dann von der Erfahrung abstrahirt, und über dieselbe sich erhoben. Abstrahirt er von/ dem erstern, so behält er eine Intelligenz an sich, [...]; abstrahirt er von dem letztern, so behält er ein Ding an sich, [...] als Erklärungsgrund der Erfahrung übrig. Das erste Verfahren heisst *Idealismus*, das zweite *Dogmatismus*." (GA I, 4, 188; SW I, 425f.)

Fichte sieht seine Philosophie als eine Synthese zwischen beiden Ansätzen. Deshalb nennt er seine Philosophie auch Ideal-Realismus bzw. Real-Idealismus. Er geht weder von einem Ich *an sich*, noch von einem Ding *an sich* aus, sondern von einer Relation, in der diese beiden Dimensionen des *an sich* keinen Erklärungswert mehr haben und deshalb terminologisch ersetzt werden durch 'Ich' und 'Nicht-Ich'.

Schlegels Fragmente belegen seine Kenntnis der Debatten um das 'Ding an sich'. In seinen frühen Fragmenten, in denen er eher an der Transzendentalphilosophie orientiert ist, fasst er das 'Ding an sich' ganz im Sinne Fichtes als dasjenige, von dem das Ich nur dadurch wisse dass seine Tätigkeit eine Hemmung erfahre bzw. auf seine Tätigkeit ein Anstoß erfolge. Ursache dieses Anstoßes sei eine materielle Welt. Für das Ich existiere diese materielle Welt jedoch nur in der schon zum Objekt verarbeiteten Form.

„Alle Bestimmungen d[er] Welt sind nur Bestimmungen d[er] Vernunft, das ganze Objekt ist deren Produkt; nicht so die Materie." (XVIII, 249, 666)

Diese Auffassung ist aber die reflektierte Auffassung des Philosophen. Die Einzelwissenschaften und das Alltagsbewusstsein gehen durchaus von den 'Dingen an sich' aus. Dies gesteht Schlegel zu. (XVIII, 40, 234) Aber im philosophischen Denken wird die 'Welt' konzipiert als durch das Denken erzeugt:

„Die äußre Welt ist nur *möglich*; *nur in d[en] wirklichen d. h. in den denkenden Wesen*; diese geben ihr das complementum existentiae." (XVIII, 395, 901)

In der transzendentalen Erkenntnistheorie gilt diese Welt nur dadurch als dem Subjekt gegeben, dass es einen 'Anstoß' erfährt. Nun versucht Fichte, Kant vor skeptischen Einwürfen zu verteidigen. Das 'Ding an sich' sei auch für Kant nur etwas, was zu den Erscheinungen hinzu*gedacht* werden müsse, das also auch nur für unser Denken sei. (GA I, 4, 236; SW I, 482f.) Und Schlegel stimmt dem zu, wenn er das 'Ding an sich' lediglich als ein „absolutes Ideal" für die Theorie (XVIII, 298, 1241) betrachtet, das nie erreicht werden könne, vielmehr alle Erkenntnis motiviere. Aber er verbindet diese Position nicht mit Kant, denn dieser sei eher Empirist und Schwärmer, so „als ob es Dinge an sich *außer* allem Bew.[ußtsein] gäbe – *Die Dinge sind im Bewußtsein*" (XVIII, 449, 197).

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 erfolgt dann eine ausführliche systematische Auseinandersetzung mit dem Begriff eines 'Dings an sich' und seiner Funktion in den verschiedenen philosophischen Positionen. Die umfassende typologisierende Betrachtung der Philosophiegeschichte mündet in die Kernaussage, dass „der Begriff des Dings der *Mittelpunkt* alles Irrtums" (XII, 307) in der bisherigen Philosophie gewesen sei und „daß in dem Begriffe des Dings die Fehler und Mängel aller Philosophien zusammenlaufen" (XII, 306).

Fichtes Verdienst bestehe nun darin, schreibt Schlegel in seinem *Fichte*-Aufsatz (1808), dass er „die in der Denkart des Zeitalters begründete empirische Beschränktheit, welche Kant noch hatte stehen lassen, die Kantianer aber noch weiter ausgedehnt und noch mehr befestigt hatten, bis auf die Wurzel zerstörte" (VIII, 63). Im Rückblick auf die Philosophiegeschichte ist Fichte nach Meinung Schlegels derjenige, der in der Durchführung des Idealismus und das heißt in der Eliminierung der Funktion eines 'Dings an sich' aus der Erkenntnistheorie am weitesten gekommen sei. Fichte sei nun zwar Idealist, weil er in der Wissenschaftslehre versuche, die freie geistige Tätigkeit zum Grundprinzip der Philosophie zu machen. Aber Schlegel moniert auch, dass Fichte einen Rest vom 'Ding an sich' in seiner Rede vom 'Anstoß' durch ein Nicht-Ich bzw. 'Etwas' zugelassen habe und deshalb kein vollkommener Idealist sei. Kein vollkommener Idealist zu sein, entspricht dabei durchaus der Intention Fichtes, der mit der Wissenschaftslehre keinen reinen Idealismus, sondern einen Real-Idealismus begründen wollte.

„In der weiteren Ausführung seines Systems hat er indessen das *Ding an sich* als *ein Etwas* wieder in seine Philosophie eingeführt, als ein Etwas, das dem Ich zu den Vorstellungen den ersten äußern Anstoß geben muß, auf daß es nachher alles aus sich selbst produziere; hierdurch wird aber der Anspruch auf vollkommenen Idealismus wieder aufgehoben, da er nicht statthaben kann, solange er noch etwas außer dem Ich annehmen muß." (XII, 147)

Fichte hatte das 'Ding an sich' aus seiner Philosophie verbannt und stattdessen das Modell eines unbestimmten 'Etwas', von dem ein Anstoß auf das Ich ausgehe, verwendet. In diesem Konzept sieht Schlegel folgende Schwierigkeiten:

a) Der moderne Idealismus sei „ein Produkt der künstlichen, sich in sich selbst reflektierenden Vernunft" (XII, 138). Die Vorstellungen vom Gegenstand unterlägen den Gesetzen der intellektuellen Vermögen. (Ebd.) Fichte nun gehe von einem Anstoß auf das Ich aus, der der Aktivität des Ich zugrunde liege. Damit könnten diese Denkgesetze aber nicht aus der Natur der Ichheit erklärt werden, weil das Ich selbst aufgrund des Anstoßes bedingt sei. Das Problem sei also: „Wer hat der *bedingten Ichheit* die Gesetze gegeben?" (XII, 148)

„Das *Etwas* hat eben dadurch die Priorität, weil, da die ganze Gesetzgebung aus dem Anstoße des *Etwas* kommt, einesteils *ohne* Anstoß das Ich ewig ohne Gesetzgebung geblieben wäre, andernteils aber *durch* den Anstoß die ganze Selbstgesetzgebung des Ichs *notwendig*, alle Gesetze durch diesen Anstoß bestimmt, und insofern das Ich durch das Etwas regiert und begrenzt wird." (XII, 150)

Der systematische Idealismus Kants und Fichtes leite die Gesetze aus der Beziehung des Ich zum Nicht-Ich (Anstoß durch ein Etwas außer dem Ich) her. Damit verbinde sich aber das Problem, dass das Ich dadurch abhängig werde von diesem 'Etwas' und nicht als autonome selbstgesetzgebende Instanz fungiere. Von dieser Kritik her lässt sich vielleicht ein früheres Fragment Schlegels von 1797/98 über Fichte verstehen:

„An s.[einem] Anstoß bin ich immer angestoßen." (XVIII, 32, 140)

b) Der Begriff des Dings steht bei Schlegel für das Unlebendige, Bewegungslose. Es sei der Begriff „eines unsichtbaren, toten Trägers der Merkmale" (XII, 307), die der Empirismus an den Dingen fixiere. Das Dingliche sei nur die äußere Hülle des Seienden, unter der sich sein eigentliches Wesen verberge: das Lebendige, Werdende, Geistdurchdrängte. Dieses aber könne ein Erfahrungswissen nicht erfassen, sondern lediglich eine höhere Erkenntnis des Göttlichen. Zwar sei Fichtes 'Etwas' aufgrund seiner Bindung an die Tätigkeit des Ich kein totes, sondern ein „*schwebendes Ding*", aber

„ein *schwebendes Ding* ist indessen sehr widersprechend; denn Ding ist eben das nicht Schwebende, ist etwas Fixiertes, die Grundlage, die man dem Etwas unterlegt, wenn man es fixieren will, und insofern steht dann das Etwas noch einen guten Teil unter dem Ding". (XII, 306)

c) In diesem Zusammenhang verweist Schlegel auf das Problem der idealistischen Vernunftphilosophie, dass nicht geklärt werden könne, woher ein Gegebenes seinen Sinn erhalte, wenn es sich z. B. um sinnhafte Gebilde wie Bilder und Wörter handele. Für den Idealisten sei dieser Sinn nicht präsent, weil er äußere Gegenstände immer als Setzungen des eigenen Ich ansehe. Werde aber, wie Schlegel vorschlägt, die bedingte Ichheit in Beziehung gesetzt zur unbedingten Ichheit (Gottheit, unendliche Realität) (XII, 148), könne die bedingte Ichheit einbezogen werden in den Sinnkontext der unbedingten Ichheit. Der Gegenstand sei dann immer schon ein sinntragendes Gebilde, dessen Sinn realisiert werde durch eine Kulturgemeinschaft.

Schlegel hat die Transzendentalphilosophie verlassen und insbesondere seine Kritik an Fichtes Auffassung von Nicht-Ich, Anstoß, Etwas von einem Idealismus religiös-spiritueller Prägung aus vorgetragen. Danach sind die obigen Kritikpunkte an Fichte folgendermaßen begründet:

a) Fichte hält ganz an der aufklärerischen Maxime der Selbstgesetzgebung des Menschen fest. Schlegel sieht darin eine Willkür der Tätigkeit des Ich, die daraus resultiere, dass das 'Ich' Fichtes lediglich allein auf sich gestellt und nicht mehr an eine unbedingte Gottheit gebunden sei. Das 'Ich' sei so isoliert und allen Lebenssinns beraubt. Eine Philosophie wie die Fichtesche halte, so Schlegel, unser „eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst, und also auch Gott für ein Geschöpf des Menschen" (XII, 343). Dagegen stellt er folgende Auffassung:

> „So wie wir uns selbst unbegreiflich sind, uns nur als ein Stück von uns selbst erscheinen, können wir unmöglich ein Werk von uns selbst sein" (ebd.).

b) Schlegel stellt über die Erfahrungserkenntnis, um deren Begründung es Fichte mit seiner Wissenschaftslehre zu tun ist, eine höhere, geistige Erkenntnis, die Fichte als transzendent verwerfen würde. Der Erfahrungserkenntnis (Anschauung) gesteht Schlegel nur die Bestimmung von Merkmalen der Dinge zu, die diese nur als tote Hülle erfasse. Die höhere Erkenntnis dringe in das Innere der Dinge vor, zu deren durch Gott verliehene, immanente Geistigkeit. Schlegel verwendet hier ein spirituelles Naturmodell und denkt den Menschen als physisch-geistiges Wesen als integriert in diese Natur. Der Begriff des Nicht-Ich wird onto-theologisch gefüllt. Es ist diese Annahme des Geistigen in der Welt, die es Schlegel verbietet, die ontischen Gegebenheiten als „Dinge" anzusehen.

c) Für Schlegel ist der transzendentale Gegenstandsbegriff deshalb ein leerer Schein, weil der transzendentale Idealismus als Aufgabe gestellt hat, die subjektimmanenten Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis zu analysieren, also wie Fichte sagt, vom Ich ausgeht, damit aber die Rückbindung der Erkenntnis an eine objektive Realität ablehnt. Für Schlegel hingegen ist gerade diese Rückbindung an die Realität, d. h. an das Göttliche, unverzichtbar, um den geistigen Gehalt der Dinge zu verbürgen. Dem entspricht auch folgendes Fragment von 1805:

> „Der zweite Grundsatz bei Fichte ist der Sitz der Schwäche. Das –Ich, und –a ist nur als *möglich* erwiesen; die Wirklichkeit ist erschlichen." (XIX, 85, 26)

Schlegel ist zu dieser Zeit nicht mehr bereit, einer Philosophie wie der Fichteschen darin zu folgen, dass sie Freiheit und Tätigkeit im vernünftigen Ich selbst begründet. Als symptomatisch hierfür kann angesehen werden, dass Schlegel die für die Beurteilung der Fichteschen Philosophie unabdingbare methodologische Unterscheidung der ontologisch-realen Ebene des 'Dings an sich' und der epistemologisch-transzendentalen Ebene des 'Nicht-Ich' (Gegenstand, Objekt) in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 verwirft. Er verwendet beide Termini synonym:

> „es gibt nichts außer dem menschlichen Geiste für sich Bestehendes, alles *Nicht-Ich* ist nur Produkt des Ich, die *Körperwelt* ist nichts *wirkliches außer uns Existierendes*, sondern nur etwas von uns Gedachtes, das eben nur in diesem Gedanken sein Dasein hat; sie ist der Abglanz unsres Ich, und ihre Gesetze sind die notwendigen Denkgesetze unsres Geistes, alle körperlichen Dinge außer uns erhalten nur insofern Realität, als der menschliche Geist sie sich denkt, sich vorstellt, und sind selbst nichts als die *Gedanken* und *Vorstellungen* des menschlichen Geistes, äußerlich angeschaut; mit einem Worte, der Idealist leugnet die Existenz *aller Körper*, der *äußern Welt*, oder erklärt sie nur als *Schein* – und löst alles in *Geist* auf, nimmt außer dem Geiste keine andre Realität an." (XII, 165)

Dass Schlegel diese grundsätzliche methodologische Unterscheidung in transzendental und real-empirisch (entsprechend der beiden Reflexionsreihen, die Fichte für die Wissenschaftslehre ansetzt) nicht erkannt habe, erscheint angesichts seiner frühen Schriften und Fragmente ausgeschlossen. Eher liegt hier eine Abgrenzung vor, die von einem veränderten Standpunkt, von einem religiös-metaphysischen Philosophiekonzept, vorgetragen wird. Von diesem Konzept aus lässt sich nun auch Schlegels Kritik an Fichtes Naturbegriff verfolgen.

2.5.2. Die Kritik an Fichtes Naturbegriff

In der Wissenschaftslehre, in transzendentaler Perspektive, erscheint alles dem Ich als Gegenstand Gegebene als 'Nicht-Ich'. Das empirische Bewusstsein und die empirischen Wissenschaften hingegen gehen von einer objektiven Wirklichkeit, einer Natur, aus. Fichte selbst arbeitet mit einem mechanischen Naturbegriff. So heißt es in der *Grundlage des Naturrechts*:

> „Nun kann die Natur an sich, die unter mechanischen Gesetzen steht, sich nicht eigentlich verändern. Alle Veränderung widerstreitet ihrem Begriffe. Das was uns Verände-

rung der Natur durch sich selbst scheint, geschieht nach jenen unabänderlichen Gesetzen, und wäre für uns gar keine Veränderung, sondern etwas dauerndes, wenn wir jene Gesetze genug kennten." (GA I, 3, 406; SW III, 115)

Der Mensch könne nur insofern seine Zwecke handelnd in der Welt realisieren, als er sich in der Zwecksetzung an die Naturgesetze anpasse. (GA I, 3, 407; SW III, 116) Für Fichte ist Freiheit nur Freiheit des Wollens. Freiheit des Handelns sei Einsicht in die Begrenzungen dieses Handelns durch mehr oder weniger mächtige Naturgesetze.

Schlegel hingegen optiert für einen organischen Naturbegriff, in dem das Werden, der Prozess, das Lebendige im Mittelpunkt stehen, denn nur so könne dem Menschen Handlungsfreiheit zugeschrieben werden. In seiner Auseinandersetzung mit Fichtes Naturbegriff, die verstärkt in der Zeit von der *Kölner Vorlesung* 1804/05 bis zur *Fichte*-Rezension von 1808 erfolgt, mit der er auf einige populäre Schriften Fichtes reagiert, spielen folgende Aspekte der Fichtekritik eine Rolle:

a) Fichtes „Naturverachtung und Naturentseelung" (VIII, 69),
b) Fichtes gegen die Naturphilosophie gerichteter Vorwurf der Schwärmerei,
c) die Auswirkungen des Naturbegriffs auf die Moralphilosophie.

Diese Auseinandersetzung macht noch einmal die Opposition deutlich, in der sich zu dieser Zeit Schlegel und Fichte befinden. Schlegel wendet sich gegen die transzendentale Vernunftphilosophie, Fichte polemisiert gegen solche Positionen wie die romantische, die Schlegel vertritt. Hier prallen zwei grundverschiedene Weltbilder und Philosophiemodelle aufeinander, die nicht mehr vermittelbar sind, die aber in ihrer Spezifik die Entwicklung der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts in der paradigmatischen Unterscheidung von Philosophie als Wissenschaft und Philosophie als Weisheit, Dichtung oder Philosophie des Lebens wesentlich geprägt haben.

a) Fichtes Naturverachtung und Schlegels Aufwertung der Natur

In seiner Vorlesung von 1805 *Ueber das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit* stellt Fichte die Vernunft als das Lebendige der toten Natur gegenüber.[2] Als das Tote sei die Natur die Beschränkung der Vernunft, aber durch die Vernunft zu beleben, sie sei „der Gegenstand und die Sphäre

[2] Allerdings ging Fichte im *Naturrecht* davon aus, dass der Natur hypothetisch Zwecke zugewiesen werden, um auf diese Weise Aussagen über „die Natur" machen zu können: „Es wird nicht gesagt: die Natur hat Verstand und Willen,/ darüber bescheidet man sich seiner Unwissenheit; sondern nur: *wenn* man ihr etwa bei ihren Verrichtungen Verstand und Willen zuschriebe, so könnte ihr Plan kein anderer seyn, als der, daß freie Wesen neben einander bestehen sollen" (GA I, 3, 389f.; SW III, 93).

der Thätigkeit und der Kraft-Aeußerung des ins unendliche sich fort entwikelnden menschlichen Lebens" (GA I, 8, 73; SW VI, 363). Als das außerhalb dem Leben Liegende sei die Natur nur da, damit das Leben sich entfalten könne, sie sei nur „als Mittel für den Zweck des wahrhaften Lebens" (GA I, 8, 76; SW VI, 367).

Genau gegen diese Position Fichtes von der „Natur als tote Sinnenwelt und bloßer Niederschlag der Reflexion", als „das eigentliche Nichtsein, ein durchaus nichtiges und ganz und gar ungöttliches Scheinwesen", das „bloß Hemmung und Schranke des sich ins Unendliche fortentwickelnden Geistes" (VIII, 68) sei, wendet sich Schlegel. Er pariert mit der Idee einer Naturphilosophie, die ausgeht von einer „belebten und beseelten Natur" (ebd.). Und er betont mit Bezug auf Schelling[3], dass dieser Naturbegriff

> „durchaus nichts gemein hat mit jener objektiven Sinnenwelt, deren Schein aus der Form der Reflexion entsteht, und deren Nichtigkeit man gern zugibt; jene Natur aber, welche insofern sie eine Darstellung der Gottheit ist, oder wie man sonst die Behauptung ausdrücken will, daß sich Göttliches in ihr finde, und sie also der höchsten Realität teilhaftig sei, kommt in *Fichtes* System gar nicht vor, weil das Wissen, als einzig mögliche Art des Daseins oder Offenbarung des ursprünglichen Seins die Stelle derselben einnimmt. Er ignoriert oder leugnet sie, was aber freilich keinen wahren Streit begründen kann. Von dieser Seite stehen also die *Fichtesche* Philosophie und die Naturphilosophie nur in einem scheinbaren Gegensatz, eigentlich aber in gar keiner Berührung." (VIII, 68)

Ein solcher beseelter Naturbegriff gibt die Grundlage für Schlegels Kritik an der Fichteschen Zweckrationalität, die Natur lediglich unter dem Aspekt ihrer Vernutzung sieht. Er wendet sich gegen „diejenige Klasse der Menschen des jetzigen Zeitalters, welche alles nur als Mittel, toten Stoff, und Werkzeug für die Zwecke des berechnenden Verstandes betrachten" (VIII, 69). Dagegen stellt er eine Auffassung von Natur, die diese in ihrem Eigenwert, in ihrer Unerschöpflichkeit, ihrem Reichtum und ihrer Schönheit würdigt und schützt.

Schlegels Philosophie der Natur trägt Ende der 1790er Jahre zunächst pantheistische Züge insofern, als er von einer von göttlichem Geist erfüllten Natur ausgeht.

> „Die Gottheit zu realisieren ist d[ie] unendl.[iche] Aufgabe d[er] Natur." (XVIII, 416, 1140)

[3] Dennoch wendet sich Schlegel auch gegen das mechanistische Denken Schellings (vgl. XIX, 190, 298). Schon in Gesprächen mit Novalis (vgl. dazu Brief von Novalis an Schlegel vom 26. Dezember 1797; XXIV, 70) und auch in Aufzeichnungen Ende der 1790er Jahre moniert Schlegel: „Schellings φυ[Physik]ist gefährl[iche] falsche Tendenz." (XVIII, 249, 672). An dieser Beurteilung hält Schlegel auch später fest: „*Schelling* vereinigt d[en] Fehler d[es] Pantheismus (d[ie] Leere) mit d[em] des Mat[erialismus] (d[em] todten Mechanismus)" (XIX, 223, 182).

Schlegel würdigt in diesem Zusammenhang Spinoza für seine systematische Ansicht des Universums:

> „In Spinosa ist eine *Nachbildung der Welt* sehr schön, er fängt an mit d[em] ganz *reinen* leichten Unendlichen und hört auf mit dem *vollendeten vollen*." (XVIII, 476, 53)

Spinoza steht für Schlegel zum Teil gleichberechtigt neben Fichte, bis hin zu dem Syntheseversuch beider Positionen in der *Jenaer Vorlesung*. Zu dieser Zeit sympathisiert Schlegel augenscheinlich mit dem Pantheismus.

> „Spinosa d[er] einzige bei d[em] Wissenschaft und Kunst veschmolzen sind, d[er] hohe Priester der unendlichen Vernunft." (XVIII, 116, 1050)

Zur Zeit der *Kölner Vorlesung* 1804/05 ist dann jedoch die Distanzierung Schlegels vom Pantheismus offensichtlich. Schlegel legt großen Wert darauf, die Vollkommenheit des Göttlichen nicht in der Identität und Einheit zu sehen, sondern in der Fülle, im Werden. Damit ist die Abkehr von Spinoza markiert:

> „Das Wesen unserer Philosophie besteht gerade vorzüglich in der unendlichen Fülle; sie stimmt am meisten mit der des Leibniz überein, während sie der des Spinoza entgegengesetzt ist." (XII, 405)

Die Kritik an Spinoza ist die am Pantheismus überhaupt. Dieser sei nur auf eine unterschiedslose, abstrakte Einheit (a = a) ausgerichtet, ohne dabei der unendlichen Vielfalt Rechnung tragen zu können. Vom Unendlichen des Pantheismus sei nur eine negative Erkenntnis möglich.

Wenn aber Fichte gegen den Pantheismus (z. B. Spinozas) polemisiere, dann weil er etwas „aus dem Wege schaffen möchte" (VIII, 70), woran Schlegel allerdings festhält, nämlich einen eigenwertigen Naturbegriff. Denn Fichte ziele nur auf einen transzendental konstruierten Naturbegriff bzw. Begriff des Absoluten. Ein solcher laufe Gefahr, bloße Geistlosigkeit *und leere* Formalität zu sein. (VIII, 71) Diesem gegenüber kommt es Schlegel auf einen Naturbegriff an, in dem sich Ich, Welt und Gott zu einer Einheit zusammenschließen:

> „Das Ich würde nicht Ich, die Welt nicht Welt, Gott nicht Gott *sein*, wenn sie nicht *eins* wären; aber die Vollkommenheit der Welt liegt deswegen nicht darin, sondern in der Fülle, im Reichtum." (XII, 400)

In seiner Schrift *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (1808) wirft Schlegel dem Pantheismus vor, diesmal mit Stoßrichtung gegen Schelling, er lasse keinen Raum für Individualität und Freiheit und hebe „den Unterschied des Guten und Bösen unvermeidlich auf" (VIII, 229).[4] Und in einem Fragment der *Lehrjahre* heißt es mit ähnlicher Intention 1806:

[4] Schelling seinerseits setzt sich mit dieser Kritik Schlegels in seiner Schrift *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) auseinander.

> „Im Panth[eismus] kann nicht einmal die Frage von d[er] Freiheit entstehen". (XIX, 214, 108)

Schlegel verwirft aber den Pantheismus nicht generell, sondern seine Kritik richtet sich gegen einen mechanischen, wissenschaftlich orientierten Pantheismus. Auf der anderen Seite bezeichnet er den Pantheismus sogar als „Eingang zur Wahrheit" und denkt dabei an einen poetischen Pantheismus, vielleicht in Bezug auf die Theosophie eines Jakob Böhme, dessen Denken er mit der Beziehung von Poesie, Mythologie und Religion in Zusammenhang bringt:

> „Der *Pantheismus* ist für unser Zeitalter d[er] Eingang zur Wahrheit – wird er scientifisch genommen und mechanisch so führt er zur Naturφσ[philosophie] und Astrologie. Wird er *poetisch* genommen (wie in Novalis und meinen Ideen) so führt er 1) zur Religion der Religionen, aller ohne Ausnahme 2) bei weiterm Forschen zum Unterscheiden der wahren d.[er] schlechten Religionen und dadurch endlich zur wahren katholischen." (XIX, 250, 374)

In dieser Aufwertung der Naturphilosophie durch Schlegel kann Fichte seinerseits nur „Schwärmerei" erkennen.

b) Fichtes Vorwurf der Schwärmerei

In seiner Vorlesung über die *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (insbesondere in der achten Vorlesung) diagnostiziert Fichte für seine Gegenwart die Tendenz zum Zurückdrängen der Vernunftwissenschaft und der „nüchternen Erfahrung" und den Hang zur Schwärmerei. (GA I, 8, 294; SW VII, 127) Zwar stimmten Vernunftwissenschaft (wissenschaftliche Philosophie) und Schwärmerei überein im Hinausgehen über die Erfahrung und im „festen Beruhen auf der Welt des Gedankens" (GA I, 8, 283; SW VII, 115). Was die Schwärmerei beinhalte, könne auch sehr unterschiedlich sein, immer aber sei es ein „absolut Unbegreifliches" (GA I, 8, 284; SW VII, 116), das hervorgebracht werde „durch freies Dichten" (GA I, 8, 283; SW VII, 114). Während die wissenschaftliche Philosophie durch systematisches Aufsteigen zur Klarheit gekennzeichnet sei, würden die Gedanken der Schwärmer nur willkürlich postuliert und könnten nie bewiesen werden. Sie appellierten an eine intellektuelle Anschauung, die hier aber eine ganz andere Funktion habe als in der Wissenschaft. (GA I, 8, 284; SW VII, 116)

Fichte zeigt auch auf, warum die Schwärmerei zur Naturphilosophie tendiere. Die Einfälle, die der Schwärmerei zugrunde lägen, seien „im Grunde Produkte einer blinden Naturkraft des Denkens" (GA I, 8, 286; SW VII, 117). Deshalb „geht es wieder zurück auf die Natur, hängt sich an den Boden derselben, und bestrebt eine Wirksamkeit in ihr; mit einem Worte: alle Schwärmerei ist, und wird nothwendig,/ Natur-Philosophie" (GA I, 8, 286f.; SW VII, 118). Und was die Schwärmerei Religion nenne, sei nichts anderes als „Vergötterung der Natur" (GA I, 8, 289; SW VII, 121).

Nun kann Schlegel Fichtes Einschätzung gar nicht teilen, dass Schwärmerei das „Grundübel des Zeitalters" (VIII, 69) sei. Was Fichte als „ästhetische Religion", als Schwärmerei, ablehne, sei eher Seichtigkeit und Schwäche, „Mangel an Religion" (VIII, 70) und mangelnder Gestaltungswille.

Dem Vorwurf der Schwärmerei hält Schlegel ein vollständig konträres Bewusstseins- und Naturmodell entgegen. Schlegels unter dem Aspekt des Werdens gefasste 'Natur' entzieht sich der Rationalität. Für sie sind andere Zugangsweisen erforderlich als die Wissenschaft, nämlich Geschichtsdenken (XVIII, 166, 504), Poesie bzw. ein ästhetischer Zugang (XVIII, 157, 412) und höhere geistige Vermögen wie die Liebe. Dort, wo für Fichte die eigentliche, gesicherte Tätigkeit des Geistes endet, dort beginnt sie für Schlegel erst. Fichtes Erkenntnistheorie stellt im Bewusstseinskonzept Schlegels in seiner Kölner Zeit nur die niedere Stufe des Bewusstseins dar, über die sich eine zweite Stufe des Bewusstseins erhebe. Dieses höhere Bewusstsein sei die eigentliche geistige Wirksamkeit, jenes geistige Tun, das den Menschen als Teil des göttlichen Universums wahrnehme und in der Natur das Göttliche schaue.

c) Naturbegriff und Moralphilosophie

Fichte vertritt konsequent ein Konzept von Moralität, das an die Vernunft gebunden ist. Eine Philosophie, die die Natur zum Absoluten mache und vergöttere, sei ein theoretischer Irrtum und führe zum „sittlichen Verderbnisse der Menschheit" (GA I, 8, 73; SW VI, 364). Aus der Sicht des transformierten Bewusstseinsmodells Schlegels kann eine solche vernunftgebundene Moralphilosophie keine ausreichende Orientierung bieten. So erklärt er:

> „Beide, Kant und Fichte, gehen in ihrer Moral aus von reiner Selbstbestimmung durch die Vernunft. Jede Moral aber, die bloß auf Vernunft/prinzipien gegründet wird, ist an und für sich verwerflich, da die Vernunft ja das Niedere, das Untergeordnete im menschlichen Bewußtsein ist, aus dem das Höhere sich unmöglich ableiten läßt." (XIII, 65f.)

Freiheit lässt sich nach Meinung Schlegels nicht aus der Vernunft deduzieren, weil sie dort nicht zu finden sei. (XIII, 66) Das Reich der Freiheit ist ihm das Reich des Göttlichen, an dem der Mensch durch sein höheres Bewusstsein, aber auch das ganze Universum, die Natur, Anteil habe. Dementsprechend verankert er die Moral in der Religion und fällt damit hinter die Errungenschaft der im Zuge der Aufklärung unternommenen Befreiung von der Religion wieder zurück. Damit ist auch Moralphilosophie im wissenschaftlichen Sinne unmöglich.

> „Die Moral kann im strengen Sinne keine Wissenschaft sein; denn das Prinzip, woraus sie hervorgeht – das Sittengesetz, als Wille Gottes, beruht auf dem Glauben, gehört somit der Religion an, und ist nur zum Teil philosophisch erkennbar." (XIII, 64)

2.6. Die Funktion der Einbildungskraft

Mit der Charakterisierung seiner Philosophie als Real-Idealismus beziehungsweise Ideal-Realismus hat Fichte terminologisch auf das Grundprinzip der Wissenschaftslehre aufmerksam gemacht, nämlich die Tätigkeit des Bewusstseins (Vorstellungen) aus dem Wechselverhältnis von Ich und Nicht-Ich zu erklären. Die Wechselbestimmung von Ich und Nicht-Ich ist aber nur möglich, insofern Ich und Nicht-Ich nicht absolut genommen werden, sondern als endliche, d. h. bestimmbare (teilbare) Größen. Um aber erklären zu können, wie Anschauungen entstehen, wie Subjekt und Objekt, Ich und Nicht-Ich, synthetisiert werden, ist ein Vermögen aufzuzeigen, das diese Synthesis bewirken kann. Dieses Vermögen ist die *Einbildungskraft*. Sie ist unabhängig sowohl vom Ich als auch vom Nicht-Ich und vermag deshalb, sich über diese jeweils zu erheben, über ihnen zu schweben und durch Setzung einer Grenze eine Vermittlung und Bestimmung des jeweiligen Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, vorzunehmen.

Einbildungskraft produziert Realität, aber es ist in ihr keine Realität. Sie ist eine konstitutive Funktion, kein „Behälter". Um eine Vorstellung von realen Sachverhalten zu erhalten, bedarf es der Anschauung. Sie allein gibt Realität (GA I, 2, 368; SW I, 226), sie ist der Zustand des Ich, in dem beide entgegengesetzte Richtungen (tätige Reflexion und Erleiden eines Anstoßes) zugleich da sind. (GA I, 2, 370; SW I, 229) Hinzu kommen als weitere Momente, die an der Produktion von Realität durch die Einbildungskraft in der Anschauung beteiligt sind: die Vernunft (sie fixiert das Schweben der Einbildungskraft) und der Verstand (er sichert das Fixierte, bewahrt es auf). Es ist bei Fichte die Einbildungskraft, die das Bild von Freiheit, Offenheit, Selbsttätigkeit und Perfektibilität des Menschen trägt.

Die von Fichte in der Explikation der Wissenschaftslehre, speziell in der Erörterung des dritten Grundsatzes herausgearbeitete Dialektik der Wechselbestimmung (2.6.1.) und der Theorie vom unabhängigen Vermögen und der synthetisierenden Funktion der Einbildungskraft, ihr Schweben (2.6.2.) und ihre Offenheit ins Unendliche (2.6.3.) sind Grundtheoreme, die sich Schlegel und mit ihm viele andere Zeitgenossen zu eigen gemacht haben.[1] Sie prägen sein gesamtes philosophisches und auch ästhetisches Werk. Die Einbildungskraft erfährt Wertschätzung nicht nur als ein freies, imaginatives Vermögen, sondern auch aufgrund ihrer konstitutiven Funktion des Vermittelns, Beziehens und Synthetisierens. Die dialektische Funktion des Schwebens der Einbildungskraft hat Schlegel prominent in

---

[1] Lore Hühn (1996) sieht im Schweben der Einbildungskraft jene „von Fichte vorgegebene Metapher", „welche die Frühromantiker in den Rang der womöglich wichtigsten Grundoperation ihrer Kunstkritik erhoben haben" (S. 570).

seinem Ironiekonzept verarbeitet, auf das in Kapitel 5 näher eingegangen werden soll.

2.6.1. Dialektik der Wechselbestimmung

Im dritten Grundsatz der *GWL*, oder besser gesagt in der Gesamtheit der drei Grundsätze, charakterisiert Fichte jegliches Bewusstseins-Handeln als Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich. Ohne Subjekt gibt es kein Objekt, ohne Objekt kein Subjekt. Aus dieser Wechselwirkung wird ein immer weiter treibender Prozess generiert. So soll die Wissenschaftslehre aufweisen, wie das freie und selbsttätige Ich in einem dialektischen Prozess von wechselseitigen Bestimmungen (Wechselbestimmungen) seinen Gegenstand in immer weiter ausgreifenden Synthesen ständig neu erzeugt und dabei sich selbst konstituiert und begreift.

Schlegel hat die Bedeutung dieser Dialektik von Anfang an erkannt und in seine eigene Philosophie integriert.[2] Schon im *Studium*-Aufsatz spricht er von der „Wechselbestimmung" von Freiheit und Natur (I, 230), von Tun und Leiden (I, 266), wobei hier aber auch die Vermittlung des dialektischen Vokabulars über Friedrich Schiller in Rechnung zu stellen ist. In der Beschäftigung Schlegels mit der *Wissenschaftslehre* bildet die dialektische Methode einen wesentlichen Interessenschwerpunkt. Gegenstand der Wissenschaftslehre sind „Ich und NichtIch und deren Verhältniße" (XVIII, 7, 36). In einem anderen Fragment heißt es: „Fichte's *Gott* ist die *Wechselwirkung*" (XVIII, 250, 681). Und in seinem Überblicksaufsatz *Literatur* (1803) hebt Schlegel insbesondere Fichtes Methode hervor:

> „Für die innere Vollendung und Ausbildung der Philosophie ist nichts notwendiger, als die Vervollkommnung der synthetischen Methode; doch ist dieses nur die negative Bedingung, das Wesentliche ist die Freiheit des Geistes, *deren Erhaltung*, da ohnehin die höchste Wahrheit nie ganz adäquat ausgesprochen *werden kann,*/ es durchaus erfordert, daß es nie an eigentümlichen Ansichten und Darstellungsarten der Prinzipien fehlen möge, weil sonst unvermeidlich Schulwesen und Gedankenversteinerung entsteht. In der Methode ist seit Fichte kein bedeutender Fortschritt geschehen". (III, 7f.)

Und noch im *Fichte-Aufsatz* von 1808 betont Schlegel ausdrücklich Fichtes Beitrag zur Weiterentwicklung der philosophischen Methode:

> „vorzüglich aber war es jene ihm eigne wissenschaftlich revolutionäre, zum Teil mathematische, zum Teil dialektische/ Methode, die zu einer neuen und kühnern Art zu philosophieren den ersten Anstoß gab". (VIII, 65f.)

Auch Schlegel selbst lässt sich von der Fichteschen Methode beeinflussen. Sie bildet nicht nur eine wichtige Grundlage seiner Auffassung von Poesie, sondern

[2] Zur Dialektikkonzeption bei Schlegel vgl. auch Andreas Arndt (1992).

auch die Basis seiner Konzepte von Ironie und von Bildung (Dialektik von Selbsterschaffung und Selbstvernichtung, von Freiheit und Natur). Zudem beruht der gesamte strukturelle Aufbau der *Jenaer Vorlesung* auf dem Prinzip der Dialektik, d. h. der korrelativen Setzung zweier Begriffe oder Prinzipien, wodurch die Synthese von Fichte und Spinoza, von einer Philosophie des Bewusstseins und einer Philosophie der Natur, beabsichtigt ist. Schlegels Ideal von Philosophie ist Dialektik, ist Wechselbestimmung, Wechselrelation. Eine solche Philosophie findet überall statt,

> „wo ein schwebender Wechsel der Gedanken in fortgehender Verknüpfung d. h. überall, wo Philosophie stattfindet. Ihr Wesen aber besteht eben in dem schwebenden Wechsel, in dem ewigen Suchen und nie ganz finden können; daß unsrer Wißbegierde immer etwas gegeben wird, aber immer noch weit mehr zurückzubleiben scheint". (III, 100)

Schon immer aber findet Schlegel Fichtes Methode auch zu mechanisch, nicht organisch genug (XVIII, 434, 85), „ganz mechanisch ist die *Wechselbestimmung*" (XIX, 86, 30). Schlegel setzt gegen dieses Mechanische eine philosophische Methode, die orientiert ist auf „das Thätige und was zum Selbstdenken, zur Reaction reizt und nöthigt" (XVIII, 355, 410). Dies konzipiert er z.B. in der Idee einer kombinatorischen Methode.

> „*Synthesis* ist eben nur ein Glied in der Kette d[er] *Analysis* (Thesis, Antithesis, Synthesis) Die wahre Methode der φσ[Philosophie] wäre eine combinatori.[sche] Analysis". (XVIII, 354, 404)

Dieses Kombinatorische ist die freie, lebendige, produzierende und verbindende Kraft des Geistes. Hierfür verwendet Schlegel auch Begriffe wie 'Witz', 'wissenschaftlicher Witz' (III, 85), 'Kombinationskunst' (XVIII, 124, 16) oder 'Erfindungskunst' (XVIII, 124, 20).

Gegen das Mechanische der Fichteschen Wissenschaftslehre stellt Schlegel ein Modell des Werdens, des Lebendigen, das aus Gegensätzlichem hervor treibt: Die Einbildungskraft ist dabei „οργ[organisches] φσ[philosophisches] Vermögen" (XVIII, 139, 213). Mit einem solchen Modell des Organismus und des Werdens arbeitet Schlegel bis zu seinen Kölner Vorlesungen. Zu dieser Zeit ist auch die Dialektik noch ein wesentlicher Bestandteil seines Philosophiekonzepts, wenn auch schon in den Dienst der Religion gestellt:

> „Ist das Wesen der Religion der Zweck uns mit d.[em] verlohrnen Princip uns wieder zu vereinigen; so kann dieß Geschäft nicht der Allegorie und Poesie, als zu unbestimmten Leitern überlassen werden; es muß eine feste Methode da sein jener Annäherung und zwar für den Geist für das *Denken*, als d[em] herrschenden Theil für die jetzige Stufe unsres Bewußtseins. Dieß erzeugt d[en] Begriff der *Dialektik*, die sonach eigentl[ich] selbst Religion ist". (XIX, 26, 233)

Mit der endgültigen Unterordnung der Philosophie unter die Religion gibt Schlegel dann jedoch auch die Orientierung an der dialektischen Methode auf. In der

Vorlesung zur *Philosophie des Lebens* sieht er in der Vernunftphilosophie nur noch die Inkarnation „der transzendenten Leerheit jener ideellen Vernunft und des bloß dialektischen Denkens" (X, 16) und wendet sich gegen „dieses das Leben störende und zerstörende Prinzip der dialektischen Vernunft" (X, 165).

2.6.2. Produktive Einbildungskraft: Schweben und Synthesis

Das dialektische Grundmodell, das Fichte und auch die Frühromantiker favorisieren, ist nur möglich im Zusammenhang mit der Annahme eines Bewusstseinsvermögens, das die Funktion der Vermittlung erfüllt: die Einbildungskraft. Fichte sieht in der Einbildungskraft das unabhängige Vermögen überhaupt. Sie setzt sich über alles Bedingte hinweg, da sie in jede Beziehung die Dimension des Unendlichen einbringt, und vermag so über den Gegensätzen zu schweben. Dieses Schweben der Einbildungskraft wird zu einem wesentlichen Merkmal, das Schlegel der idealistischen Philosophie und der progressiven Universalpoesie (Transzendentalpoesie) zuspricht.[3] Zugleich ist für die Transzendentalpoesie wie für die Transzendentalphilosophie der Gedanke der Identität von Idealem und Realem bestimmend. Diese Einheit muss die Einbildungskraft selbst herstellen, indem sie Ideales und Reales vermittelt.

In erkenntnistheoretischer Hinsicht hält sich Schlegel in vielen Fragmenten eng an die Vorgaben des Fichteschen Konzepts der Einbildungskraft. Wenn er in einem Fragment formuliert: „Jede Anschauung enthält ein Unendliches" (XVIII, 35, 173), dann kann auch dies ganz in Übereinstimmung mit Fichte verstanden werden, der die Anschauung auf die Einbildungskraft zurückführt. Sie erhält erst dann einen propositionalen Gehalt, wenn sie fixiert wird. So auch Schlegel:

> „Die reine Ansch.[auung] ist im stetem Flusse, so *wie sie festge*halten wird, ist sie schon Begriff; die Fantasie ist also eigentl*[ich]* das Vermögen der Anschauung." (XVIII, 289, 1113)

Die Differenz von Anschauung und Begriff kommt in einem anderen Fragment noch deutlicher zum Ausdruck:

> „Das *Anschauen* steht in gar keiner Beziehung auf d[en] Begriff; es ist d[em] Handeln entgegengesezt und so Rom[antisch] wie dieses Hist[orisch]. Der *Witz* ist für d[as] Anschauen was die Tugend für d[as] Handeln. Das *Begreifen* ist wohl nur eine Art d[es] Denkens, d[er] Erfindung entgegengesezt." (XVIII, 333, 120)

Das Anschauen ist das unbestimmte, offene Vermögen, das noch nicht im Begriff festgesetzt ist. Es ist eher ein Erfinden und Erahnen wie im Witz und wird wegen dieser Öffnung ins Unendliche als romantisch bezeichnet. So ist das Anschauen

[3] Vgl. dazu z. B. das *Athenäum*-Fragment II, 182f., 116.

auch noch kein Wissen, sondern ein Ahnen oder Glauben. Erst im Zusammenhang mit dem begrifflichen Denken entsteht Wissen.

> „Alles *Anschauen* ist nur ein *Glauben*. Die Factoren des *Wissens* sind *Glauben* und *Denken*, also *Historie* und *Mathematik*." (XVIII, 407, 1050)

Damit knüpft Schlegel an Fichte an, der mit dem Terminus 'Glauben' den erkenntnistheoretischen Status der 'Realität' aus der Perspektive der Transzendentalphilosophie bezeichnet hat. Fichte verwies darauf, dass das unreflektierte natürliche Bewusstsein der Meinung ist, es fühle die Dinge, obwohl „doch nur das Ich gefühlt wird" (GA I, 2, 429; SW I, 301). Deshalb finde an die Realität „lediglich *ein Glaube*" (ebd.) statt. Oder mit Schlegels Worten: was wir anschauen, wissen wir nicht, sondern glauben es nur. Oder auch:

> „Emp[irie] ist kein Wissen sondern *Glauben*". (XVIII, 312, 1426)

Die Einbildungskraft bei Fichte ist das produktive Vermögen, denn sie bringe „alle Realität" hervor. (GA I, 2, 368;SW I, 227). Dies greift Schlegel in seiner *Jenaer Vorlesung* auf:

> *„Der Geist des Fichtischen Systems ist: Das Objekt ist ein Produkt der schaffenden EinbildungsKraft"*. (XII, 30)

Die „schaffende Einbildungskraft" ist „produktive Anschauung" (XVIII, 159, 429). Damit geht Schlegel vollkommen mit Fichtes Bestimmung der Funktion der Einbildungskraft konform. Sie ist das Vermögen, das die Bestimmung vornimmt, das damit Realität (den Gegenstand) konstituiert.

> „Dem Setzen d[es] Ich ist ein Aussichherausgehn – ein Ueberschreiten entgegengesezt. – Das *Bestimmen* ist das mittlere zwischen beiden. Alle Thätigkeit ist ein *Bestimmen* – alles Bestimmen ist gegenseitig." (XVIII, 301, 1284)

Wie in der Erkenntnis so spielt die Einbildungskraft auch in der Poesie eine wesentliche Rolle. Die Poesie ist darin von der Erkenntnis wesentlich unterschieden, dass sie dabei an keine Denkgesetze gebunden ist.

> „Das Wesen des poetischen Gefühls liegt vielleicht darin, daß man sich ganz aus sich selbst affizieren, über Nichts in Affekt geraten und ohne Veranlassung fantasieren kann." (II, 251, 433)

Poesie ist auf höchster Stufe freie Schöpfung aus Nichts.[4] Diese Schöpfung aus Nichts zeichnet den Menschen aus, sie ist für Schlegel „das eigentliche Wesen des Menschen" (XVIII, 133, 128). Sie ist das tätige, bewusste Hervorbringen von

[4] Schlegel verwendet diese Metapher der „Schöpfung aus Nichts" des öfteren in seinen Fragmenten, z. B. sei Descartes' Philosophie des radikalen Zweifels eine logische Schöpfung aus Nichts gewesen (XVIII, 47, 290); die Schöpfung aus Nichts sei das eigentliche Wesen des Menschen (XVIII, 133, 128); ein neuartiger, ganz frei entwickelter Syllogismus sei die Nachahmung einer Schöpfung aus Nichts (XVIII, 560, 4); das Wesen der Moderne sei Schöpfung aus Nichts (XVIII, 315, 1471).

Neuem, und dies vermag der Mensch, weil er als geistiges Wesen die Fähigkeit zur „Bildung des Stoffs“ hat, wie auch der „weise Werkmeister“, d. h. der Schöpfergott (XVIII, 72, 528).

> „Die Schöpfung ist noch nicht geendigt; wer thätig ist, nimmt Theil an der Schöpfung.“ (XVIII, 217, 278)

Bei Fichte ist die produktive Einbildungskraft die schöpferische Fähigkeit im Menschen überhaupt, ein freies, tägiges Vermögen. Was Fichte nach Meinung Schlegels in diesem Prozess der schöpferischen Arbeit der Einbildungskraft fehlt, ist aus der Sicht der Kölner Zeit die „die *Anticipation der Zukunft* – der vollendeten Gottheit“ (XVIII, 560, 4).

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 entwickelt Schlegel ein eigenes erkenntnistheoretisches Konzept, in dessen Rahmen die Einbildungskraft einen festen Platz hat. Dabei stellt er folgende Funktionen der Einbildungskraft heraus:

- Die Einbildungskraft ist *freies*, unabhängiges Denken und Dichten. Dabei ist sie zwar als reines Vermögen vollkommen frei:

  > „Die Einbildungskraft, an und für sich betrachtet, ist in solchem Grade frei, daß sie überhaupt von allem Gesetz und Zweck losgebunden ist.“ (XII, 360)

  Aber als konkrete, bestimmte Tätigkeit ist sie nur relativ frei, weil gebunden an einen bestimmten Zweck oder Gegenstand. (XII, 359)
- Die Einbildungskraft ist *produktiv*. Sie realisiert die Freiheit im Erkenntnisakt, indem sie ein Bild der Dinge produziert, das die Dinge für das Bewusstsein repräsentiert. Die geistige Auseinandersetzung erfolgt mit dem Bild, nicht dem Ding. In dieser Erschaffung eines symbolischen Bildes ist die Einbildungskraft frei, und sie ermöglicht dadurch die Lösung des Bewusstseins von der Bindung an die Dinge. (XII, 359)
- Da die Einbildungskraft ein *unbegrenztes* Denken ist, kann sie vor allem auch die Bindung an die Gegenwart übersteigen und als Ausblick in die Zukunft (Divination) dienen.
- Die Einbildungskraft ist *„symproduktiv“* (XII, 359), dadurch vermag sie die verschiedenen geistigen Vermögen aufeinander zu beziehen: „alle Arten von Denken fließen in ihr zusammen“ (XII, 360).
- Sie ist ein *dynamisches* Geschehen, in dem der Geist sich, bildlich gesprochen, nach außen ausdehnt, in einem unbestimmten Sehnen in die Welt ausgreift, und sich wieder zusammenzieht und auf sich selbst besinnt, sich seiner selbst in der Erinnerungsarbeit vergegenwärtigt. In diesem Wechsel beider Tätigkeitsrichtungen und -arten besteht das Vermögen der Einbildungskraft. Sie ist ein „Verlieren und Wiederfinden“ des Ich (XII, 360). Schon im *Gespräch über Poesie* schreibt Schlegel:

  > „Wie es das Wesen des Geistes ist, sich selbst zu bestimmen und im ewigen Wechsel aus sich heraus zu gehn und in sich zurückzukehren; wie jeder Gedanke nichts anders ist, als das Resultat einer solchen Tätigkeit: so ist derselbe Prozeß auch im ganzen und großen jeder Form des Idealismus sichtbar, der ja selbst nur die Anerkennung jenes Selbstgesetzes ist“. (II, 314)

- Einbildungskraft ist aber auch die Grundquelle der *Dichtungskraft*, „als dem Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln“, und des *Verstandes*, „als dem Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zusammenzudrängen und zusammenzufassen“. (XII, 361) Die Einbildungskraft könnte so als „das *Atmen* der Seele“ bezeichnet werden, „da durch sie die unendliche Fülle der Welt wechselweise ein- und ausgeatmet wird“ (ebd.).
- Stärke und Tätigkeit der Einbildungskraft hängen ab von der Stärke der *Sehnsucht* und *Liebe* im Menschen. (XII, 368)
- Die Einbildungskraft liegt *jedem* Denken zugrunde. Sie ist „die Grundfähigkeit im Bewußtsein“ (XII, 421).

Auch in der *Logik*-Vorlesung (1805/06) geht Schlegel auf die Funktion der Einbildungskraft ein. Gegenüber der sinnlichen Rezeptivität, der „Empfänglichkeit *für äußere Eindrücke*“ (XIII, 229), ist die Einbildungskraft das freie, ursprüngliche Hervorbringen von Vorstellungen. (XIII, 236) Doch auch diese Vorstellungen sind immer bestimmte Vorstellungen:

> „Jede Vorstellung ist die Vorstellung von *etwas*, also das Denken eines *Gegenstandes*, welcher gedachte Gegenstand von dem denkenden *Ich* verschieden ist. Jede Vorstellung hat also einen Gegenstand außer dem denkenden Ich, oder ein *Nicht-Ich*, und kann daher nur beschränkten Wesen beigelegt werden.“ (XIII, 228)

Das unabhängige Vermögen der Einbildungskraft besteht darin, „daß sie in ihrem hochstrebenden, fessellosen Fluge sich weit über die engen Schranken der Zeit und der gemeinen Wirklichkeit in Ideale und in die Unendlichkeit erheben kann“ (XIII, 293). Das heißt aber nicht, dass die Einbildungskraft an gar keine Gesetze gebunden ist, sondern für sie gilt vor allem das *Gesetz des Überspringens ins Gegenteil* (ebd.). Dieses soll besagen: Die Einbildungskraft verfolgt eine Teilvorstellung oder Ansicht bis zu einem gedanklichen Punkt, an dem diese Tätigkeit nicht weitergeführt werden kann, und springt dann zum Gegenteil über, wechselt die Perspektive. Sie ist also nicht beliebiges Imaginieren und Phantasieren, keine „sentimentale Spekulation ohne Objekt“ (II, 184, 121). Auch hier ist die Parallele zu Fichte deutlich, der eine willkürliche Spekulation ohne Objekt als „leere Formular-Philosophie“ (GA I, 3, 317; SW III, 6) kritisierte.

2.6.3. Das Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit

Schon in einem frühen Brief an seinen Bruder August Wilhelm (Oktober 1791) signalisiert Schlegel die Richtung seiner eigenen Ambitionen und spricht von

„dem verzehrenden Triebe nach Tätigkeit“ und der „Sehnsucht nach dem Unendlichen“.[5] Diese Sehnsucht nach dem Unendlichen wird zu einer programmatischen Parole für die Romantik überhaupt in allen Bereichen, die dieser geistigen Strömung zuzurechnen sind: der Philosophie, Poesie, Malerei, Musik und Religion. Während Schlegel sich in seiner Sehnsucht nach dem Unendlichen vor allem mit Denkern wie Platon, Spinoza oder Hemsterhuis[6] verbunden fühlt, findet er in Fichtes Philosophie nicht nur einen freien und kühnen Gebrauch der „Idee des Unendlichen“ (VIII, 63), sondern zusätzlich die Orientierung auf Tätigkeit (vgl. XII, 152) und Selbstbildung. Sowohl die Konzeptualisierung der Selbsttätigkeit des Menschen als auch die Dimension des Unendlichen im Menschen sind bei Fichte gebunden an die Funktion der Einbildungskraft. Das „Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit“ ist nicht nur Merkmal der Einbildungskraft sondern konstitutive Grundverfassung des Menschen als endlichem Vernunftwesen überhaupt. So auch Schlegel:

> „Die Bestimmung des Menschen ist, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermählen; die völlige Coincidenz ist aber ewig unerreichbar.“ (XVI, 22, 11)

Deshalb bleibt die Sehnsucht danach erhalten und treibt die Tätigkeit weiter. Schlegel bindet von Anfang an in seinem theoretischen Werk das Unendliche an das Endliche. Es geht ihm nicht um die Transzendenz selbst, „denn mit dem bloßen Streben nach dem Unendlichen ist die Sache doch gar nicht getan“ (II, 60), wie er in der *Jacobi*-Rezension 1796 schreibt. Vielmehr geht es um das Spannungsfeld zwischen Endlichem und Unendlichem, aus dem erst Entwicklung soll verstanden werden können. Schon in den frühen Schriften zum Altertum entwikkelt Schlegel ein dialektisches Verständnis von Freiheit und Gebundenheit, Selbstbildung und Gebildetwerden, das er mit dem Gedanken der unendlichen Entwicklungsfähigkeit des Menschen und seiner Produkte verbindet. Demnach ist alles perfektibel, was dem Geist eignet und worin Geist eingeht, der Mensch selbst als Individuum und Gattung, Sprache, Kunst, Wissenschaft und auch das Universum selbst als Medium eines göttlichen Geistes.

[5] Zitiert nach Ernst Behler (1996, S. 24).

[6] Neben der Rückbesinnung auf Platon finden die Romantiker bei Hemsterhuis die Aufwertung des Gefühls, die Apotheose der Liebe und die Idee von einem goldenen Zeitalter, aber auch Schlüsselbegriffe wie Imagination und Enthusiasmus. Vgl. dazu Oskar Walzel (1934, S. 93-110), sowie Heinz Gockel (1981, S. 238-43).

Die Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit ist dabei die Aufgabe der Tätigkeit des Geistes. Das Endliche muss aufs Unendliche bezogen werden, sonst ist es ohne Sinn; das Unendliche braucht das Endliche, sonst ist es ohne Gehalt. Am Beispiel des Status von Idealen illustriert Schlegel diesen Zusammenhang im *Athenäum*:

> „Ideale die sich für unerreichbar halten, sind eben darum nicht Ideale, sondern mathematische Fantome des bloß mechanischen Denkens. Wer Sinn fürs Unendliche hat, und weiß was er damit will, sieht in ihm das Produkt sich ewig scheidender und mischender Kräfte, denkt sich seine Ideale wenigstens chemisch, und sagt, wenn er sich entschieden ausdrückt, lauter Widersprüche. [...] nur der vollendete Geist könnte Ideale organisch denken.“ (II, 243, 412)

Dieser Darstellung zufolge sind Ideale jenseits möglicher Realisierung lediglich abstrakte Formeln, „Fantome“. Dem stellt Schlegel ein organisches Verständnis des Ideals gegenüber, das dessen Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Einzelheit und Allgemeinheit begreift und nicht mechanizistisch als Widerspruch deutet. Dies bedeutet auch, dass es kein absolutes Wahres, Schönes oder Gutes geben kann, sondern dass solche Ideale deutungsoffen bleiben müssen. Erst dann kann von organischem Denken gesprochen werden. Ein solches organisches Denkmuster, in dem Werden, Progression, Entwicklung gedacht werden kann, fordert Schlegel auch für die Philosophie ein. Hierfür stehen z. B. seine Forderungen nach Verbindung von Systematik und Historie sowie von System und Fragment, der Gedanke des Zyklischen und die Vorstellung von einer dialektischkombinatorischen Methode. Diese methodologischen Aspekte gehen ein in dasjenige philosophische Konzept, das im Sinne Schlegels als philosophischer Ironismus bezeichnet werden könnte.

2.7. Praktische Wissenschaftslehre

Mit der praktischen Wissenschaftslehre wollte Fichte die verschiedenen Aspekte des Ich zur finalen Synthese bringen und hoffte, mit der Deduktion des praktischen Vermögens des Ich die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie aufgewiesen zu haben.

In diesem Kapitel soll Schlegels Stellungnahme zur praktischen Wissenschaftslehre herausgearbeitet werden. Zunächst wird Schlegels Erörterung des Verhältnisses von theoretischer und praktischer Wissenschaftslehre thematisiert (2.7.1.). Darauf aufbauend greift die Darstellung weiter aus und untersucht, wie Schlegel die Bedeutung der praktischen Philosophie Fichtes beurteilt (2.7.2.). Weiterhin wird die Relevanz der Erkenntnisvermögen Streben, Trieb, Gefühl, die Fichte in der praktischen Wissenschaftslehre herleitet, für Schlegels Philosophie

expliziert (2.7.3.). Im abschließenden Kapitel wird dann dasjenige Theorem explizit gewürdigt, das nicht nur Schlegels Philosophie, sondern die gesamte romantischen Bewegung prägt: die Sehnsucht nach dem Unendlichen. (2.7.4.)

2.7.1. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Philosophie

Die an Kant anknüpfenden Philosophen sahen es als ein Problem der Kantischen Philosophie an, dass er es nicht vermocht hatte, die Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie zufrieden stellend aufzuzeigen. Hierauf bezieht sich Schlegel:

> „Alle Transcendentalphilosophie ist *zugleich* theoretisch und practisch. Dieß übersehen zu haben, ist wohl ein Hauptfehler von Kant." (XVIII, 92, 756)

In dieser Einschätzung stimmt Schlegel vollkommen mit Fichte überein. Und er spricht Fichte die Leistung zu, über Kant hinausgegangen zu sein, Kant erst wirklich transzendentalisiert zu haben.

> „Die Wissenschaftslehre ist nicht bloß theoretischer, sondern auch practischer *Idealismus*." (XVIII, 274, 948)

Entsprechend der Differenzierung des dritten Grundsatzes der *GWL* ist das Ich im Vorstellen leidend, weil abhängig vom Nicht-Ich, im Wollen hingegen frei und selbst wirkend auf das Nicht-Ich als Objekt des Wollens. Im praktischen Ich des Wollens dominiert das Ich, im theoretischen, intelligenten Ich des Vorstellens das Nicht-Ich. Dazu kommentiert Schlegel:

> „*Wollen* und *Vorstellen* verhalten sich bei F.[ichte] wie Ich und Nicht Ich." (XVIII, 302, 1301)

Schlegel verweist damit auf die Unterscheidung zwischen praktischer und theoretischer Wissenschaftslehre, die Fichte aus der Spezifizierung des Verhältnisses von Ich und Nicht-Ich gewonnen hat. Im Wollen als einem Akt der frei tätigen Vernunft (Ichheit) ist das Ich als das bestimmende Prinzip aktiv, im Vorstellen ist das Handeln auf ein Objekt (Nicht-Ich) gerichtet, das das Handeln des Ich einschränkt. Die frühen Fragmente Schlegels aus der Zeit bis 1799 können überwiegend in Übereinstimmung mit Fichtes Anliegen gelesen werden. Doch Schlegel beginnt nun auch, gegen dieses Fichtesche Modell zu arbeiten. So heißt es 1802:

> „In d[em] 3t Grundsatz von Fichte liegt der eigentl[iche] Fehler. Die gänzl[iche] Verwechslung d.[er] Theorie und Praxis ist wohl d.[ie] Hauptquelle aller Fehler bei Fichte." (XVIII, 476, 51)

Was genau Schlegel hier mit dem eigentlichen Fehler des dritten Grundsatzes meint, lässt sich anhand dieses Fragmentes allein nicht aufklären. Wohl aber deutet sich hier eine veränderte eigene Position an, die die praktische Philosophie anders philosophisch verortet als Fichte. Die Richtung dieser Umdeutung ist zu erkennen an einem Fragment der *Ideen*:

> „Die Foderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher." (II, 256, 1)

Dieser konzeptionelle Wandel soll nun anhand von Schlegels Verhältnis zu Fichtes praktischer Philosophie verdeutlicht werden.

2.7.2. Die Beurteilung der praktischen Philosophie Fichtes

Die transzendentalphilosophische Grundlegung, die Fichte in seinem ersten Systemzyklus (*GWL*, *Naturrecht*, *Sittenlehre*) geleistet hat, erfährt höchste Wertschätzung durch Schlegel, wenn er sie als 'klassisch' bezeichnet.

> „Classisch von Fichte – besonders die *Grundl[age] des Prakt[ischen]* das *Eigenthüml[iche] d[es] Theor[etischen]* und d[ie] beiden ersten Sätze des *NR[Naturrechts]* und der *Mor[al]*." (XVIII, 305, 1331)[1]

Immerhin war eine solche Qualifizierung als 'klassisch' bis dahin hauptsächlich auf die größten Dichter und Philosophen des Altertums angewendet worden. Schlegel zögert nicht, auch zeitgenössische Theorien und Dichtungen als klassisch auszuzeichnen und sie damit als Gegenstände einer kritischen Rezeption, d. h. einer ernsthaften Prüfung und inhaltlichen Auseinandersetzung, zu empfehlen und ihnen die Vorbildwirkung zuzuschreiben, die bis dato der antiken Klassik im Sinne eines Ideals zuerkannt worden war. Schlegel erkennt also Fichtes philosophisch-konzeptionelle Leistung für die transzendentale Grundlegung der praktischen Philosophie ausdrücklich an.

Aber Fichte sei „nicht hist[orisch] genug" (XVIII, 32, 141), seine praktische Philosophie bleibe abstrakt und habe keinen Bezug zur Praxis, zum wirklichen Leben, sie erfasse nicht die historischen Bedingungen von Moral, Politik, Recht, Kultur. 1797 schreibt Schlegel:

> „Kants Moral und F[ichte]s NR[Naturrecht] beweisen wie dürftig alle nicht Hist[orisch]- φ[philosophischen] Systeme ausfallen müssen." (XVIII, 61, 413)

Schon in seinen ersten Fragmenten moniert Schlegel auch, dass die transzendentale Morallehre Fichtes „eigent[lich] gar keine πρ[praktische] Ws[Wissenschaft] mehr" (XVIII, 38, 209) sei. Hierzu hätte Fichte die „absolute Realität des Idealen" deduzieren müssen, was er aber nicht vermöge, da er kein „absoluter Idealist" sei (ebd.). Seine Moralphilosophie würde, wie auch diejenige Kants, nur von der „absoluten Realität des Idealen" handeln (ebd.). Schlegel will hier auf eine praktische Philosophie hinaus, die nicht nur die theoretische Deduktion von Prinzipien einer solchen praktischen Philosophie beinhaltet, sondern eine konkrete Moralleh-

---

[1] Vgl. auch: „Alle Ichheit, Freiheit, Thätigkeit, Wechselwirkung und Wechselbestimmung ist F[ichte]s *Buchstabe*, aber ein classischer Buchstabe" (XVIII, 417, 1156).

re enthält. Die hier von Schlegel verwendete Terminologie lässt sich gut auf zwei weitere Fragmente beziehen, in denen Schlegel Kants System klassifiziert. Das erste System Kants (*Kritik der reinen Vernunft*) sei eine „Idealisation des Realen", das zweite System (*Kritik der praktischen Vernunft*) eine „Realisation des Idealen". (XVIII, 62, 425)

> „Die Idealität des Realen ist wohl ganz gut bei ihm erwiesen, aber nicht die Realität des Idealen; und so mit auch nicht die Realität des Realen." (XVIII, 62, 426)

Dieses Fragment kann folgendermaßen interpretiert werden: Kants „Kritiken" und Fichtes Wissenschaftslehre behandelten die Realität lediglich unter dem Aspekt ihrer Gegebenheit als Objekt für ein Subjekt (Idealität des Realen). Sie zeigten nicht, wie sich Ideen praktisch in der Welt realisieren ließen (Realität des Idealen). Für die Behandlung der Moral jedoch sei es notwendig, von der „absoluten Realität des Idealen" (XVIII, 38, 209) auszugehen. Diese Forderung Schlegels kann auch so verstanden werden, dass es ihm um ein spirituell-ontologisches Verständnis von 'Realität' geht, das diese selbst als die Manifestation eines Idealen, Geistig-Göttlichen versteht. Dieses Geistig-Göttliche äußere sich in der Welt als Realität, im Menschen als Moralität.

> „Was *in* d[er] Menschheit als Moralität erscheint, ist außer ihr Realität." (XVIII, 164, 486)

Die eben angeführten Fragmente stammen aus Schlegels Frühzeit vor der Jahrhundertwende. Fichtes *Grundlage des Naturrechts* erschien in zwei Teilen 1796 und 1797, das *System der Sittenlehre* 1798. Erst mit dem *Geschlossenen Handelsstaat* von 1800 löst Fichte in gewissem Sinne die Forderung nach einer materialen Theorie ein, die Schlegel in der transzendentalen Grundlegung des Naturrechts und der Sittenlehre vermisst. Im Aufsatz *Literatur* (1803) kommt Schlegel dann auch auf den *Geschlossenen Handelsstaat* würdigend zu sprechen:

> „In dem *angewandten* Idealismus ist die Ausbeute für die Kürze der Zeit desto größer gewesen. *Fichtes* NATURRECHT ist seinem Inhalte nach allgemein bekannt und auch von allen, die es verstehen, immer als ein Meisterwerk der synthetischen Methode bewundert worden. Seine Schrift über den GESCHLOSSNEN HANDELSSTAAT kann als ein Muster gelten, wie ein Philosoph für dasjenige Publikum, welches sich für Politik zunächst interessiert, zu schreiben hat; überhaupt ist selten mit dieser Deutlichkeit und zugleich mit dieser Kürze geschrieben worden. In keinem Fache, die Wissenschaftslehre ausgenommen, erscheint *Fichte* so sehr als origineller Denker, und was besonders die letztgenannte Schrift betrifft, auch als tief durchdringender Beobachter, als in diesem." (III, 8)

Im *Fichte*-Aufsatz von 1808 nimmt Schlegel dann eine Unterscheidung verschiedener Schaffensphasen (Epochen) bei Fichte vor. Die erste Phase, die „szientifische Epoche" (VIII, 82), sei gekennzeichnet durch einen „Standpunkt der negativen Gesetzmäßigkeit" (VIII, 80). Hiermit scheint Schlegel auf das Jenaer System zu zielen, auf die philosophischen Grundlegungsschriften, die wohl deshalb als negativ bezeichnet werden, weil sie nur allgemeine Prinzipien deduzierten, aber keine positive Lehre von Moral oder Recht enthielten. Die zweite Phase werde bestimmt durch eine „Weltansicht der positiven Sittlichkeit und Religiosität" (ebd.), wie sie sich vor allem in den populären Schriften äußere. Zu erwarten sei nun noch eine dritte Phase der Evolution der Fichteschen Philosophie, die für Fichte, so vermutet Schlegel, in der Idee einer höchsten wissenschaftlichen Weltansicht bestehe. Schlegel selbst jedoch stellt sich eine Weltansicht vor, in der die szientifische Philosophie der ersten Epoche mit der positiv-realen Weltansicht der zweiten Epoche verschmilzt, in der Denken und Gefühl, moralische Genialität und Göttlichkeit eine Einheit bilden, deren Ausdruck die Liebe ist. (VIII, 82f.)

Die Liebe hat Fichte selbst, worauf Schlegel auch hinweist, in seiner mittleren Periode in seine Philosophie aufgenommen: „das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe und ent/steht aus der Liebe" (GA I, 9, 55; SW V, 401f.). Von der Liebe aber gebe es kein szientifisches Wissen, deshalb könne eine wissenschaftliche Philosophie auch nicht die höchste Form der Philosophie sein.

Schlegels eigene Überlegungen zur praktischen Philosophie sind aber seit der Jahrhundertwende, explizit schon in der *Jenaer Vorlesung*, gekennzeichnet durch die Unterscheidung von Moral als Philosophie des äußeren Lebens (Praxis) und Religion als Philosophie des inneren Menschen (XII, 48). Fichtes Moralphilosophie sei hingegen nur Mystizismus der Praxis:

> „Seine so äusserst unverständliche Sittenlehre ist ein *Mystizismus über die Praxis*. – Was bei mir Moral heißt, *kommt gar nicht darin vor*." (XIX, 102, 186)

Fichtes Morallehre habe zu wenig praktische Bezüge, seine praktische Philosophie zu wenig Moralität. Er entwerfe nur das Feld der Praxis, ohne es inhaltlich-moralisch zu füllen.

> „Fichtes Setzen ist nur *practisch* nicht *moralisch* – das *moralische Setzen* ist das GLAUBEN." (XIX, 129, 408)
>
> „Fichte hat bloß *Praxis ohne Moral*". (XIX, 130, 411)

Fichte bindet Moralität eindeutig an die Vernunft, moralisches Handeln sei Handeln „nach Gesetzen und Zwecken der Vernunft" (XIII, 85), wie Schlegel in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 Fichte dann auch referiert. Doch er wendet dagegen zweierlei ein: Zum einen würde eine solche Auffassung von Moralität den Menschen überfordern, denn sie würde den höchsten Grad der Vollkommenheit vom Menschen abverlangen, der damit „eine vollkommene Vernunftmaschine" (ebd.) sein würde. Zum zweiten ordnet Schlegel nun die Vernunft dem niederen Bewusstsein zu, so dass auch die aus ihr abgeleitete Moral keine höheren Prinzipien enthalten könne. Und eine solche niedere Vernunft sei kein Vermögen der Freiheit. (XIII, 66)

> „Das Urteil über die Fichtische Moral ergibt sich von selbst aus der Betrachtung, daß sie auf der Vernunft beruht; denn wie kann eine auf ein untergeordnetes Vermögen gebaute Moral die rechte sein? Aber auch eine reine Selbstbestimmung aus Vernunft ist nicht möglich, da die Vernunft ja gerade der beschränkt gefundene, seiner Freiheit beraubte Geist ist. Und daher konnte Fichte ebensowenig als Kant der Versuch gelingen, die Freiheit aus der reinen Selbstbestimmung – Selbstgesetzgebung der Vernunft herzuleiten." (XIII, 68)

Allerdings habe eine solche Vernunftphilosophie eine vortreffliche Deduktion des Rechts geleistet, da dieses bloß auf das „gemeine Praktische" (ebd.) ziele. Auch Schlegel konzipiert 'Recht' als Vernunftbegriff (XIII, 108), dem eine höhere Objektivität zukomme als der Moral, die „auf dem Glauben beruht und in ihren letzten Prinzipien ganz subjektiv ist" (ebd). Andererseits sei die Moral dem Recht übergeordnet, weil sie das Göttliche im Menschen realisiere. (XIII, 83)

Die Umorientierung Schlegels von der Transzendentalphilosophie zu einer positiven, nicht an die Vernunft gebundenen Morallehre läuft parallel mit seiner Zuwendung zur Religion. Der Platz Gottes, den die Transzendentalphilosophie auf ein Vernunftpostulat beschränkt hatte, soll nun in der Welt zurückgewonnen werden. Erst die Religion gebe der Moral und dem Recht wirklichen Inhalt, ohne Religion wären sie nichts anderes als Irrlehren. (VIII, 81)

Für Fichte ist, wie er in seiner *Anweisung zum seligen Leben* (1806) erklärt, nicht Glauben der Weg zu Gott, sondern Denken. (GA I, 8, 68f.; SW V, 418) Schlegel hingegen sieht darin die Gefahr der „Selbstvergötterung" und vermisst bei Fichte den „Geist der Demut". (VIII, 81) Schlegels eigene Position läuft in seiner weiteren Entwicklung auf die Instrumentalisierung des Menschen im Dienste Gottes hinaus:

> „Die wahre Moral ist grade die, *wo der Mensch sich selbst durchaus nur als Mittel gebraucht* – für das Reich Gottes". (XIX, 13, 112)

Deshalb fordert er gegen die Vernunftverherrlichung die Demut ein. Inakzeptabel ist ihm daher sowohl jede Trennung von Moral und Religion, wie sie auch Schleiermacher in seinen Reden *Über die Religion* (1799) vertreten habe (XIX, 14, 120), als auch jede hochmütige Philosophie, wie diejenige Fichtes und Schellings (XIX, 176, 186).

2.7.3. Streben, Trieb, Gefühl

Fichte hat in der praktischen Wissenschaftslehre herausgestellt, dass auch das absolute Ich auf ein Nicht-Ich gerichtet sei, aber nicht auf ein konkretes Nicht-Ich, sondern auf das Nicht-Ich an sich. Die auf das Nicht-Ich bezogene Tätigkeit des absoluten Ich sei deshalb gar kein wirkliches Bestimmen, sondern bloß „eine *Tendenz*, ein *Streben* zur Bestimmung" (GA I, 2, 397; SW I, 261). Dieses Streben liege allem Handeln und der Aktivität aller Bewusstseinsvermögen zugrunde. Das

'Streben' wird hier als eine konstitutive Wesensbestimmung des Menschen aufgezeigt. Es fungiert als die selbst unbewusste, endogene Veranlassung zur Tätigkeit überhaupt und ist damit konstitutiv für das Bewusstsein. Es ist die Bedingung aller Objektsetzung. Es ist unbegrenzt, ausgerichtet auf das Unendliche, das niemals zu erreichen ist.

Eine solche Grundfunktion des Strebens und Sehnens macht auch Schlegel geltend:

> „Die *freie Thätigkeit* ist nicht nur das erste Wesentliche der Ichheit, sondern auch *abgeleitet*; weil dazu erst ein *Streben* vorausgesezt werden muß – ein *unendliches Sehnen*." (XIX, 63, 219)

Im Rahmen der Strebenslehre behandelt Fichte die unteren Erkenntnisvermögen: Trieb und Gefühl. Auch sie werden deduziert als eine konstitutive Handlung des Ich. In seinem Streben ist das Ich unendlich, seinem innersten Wesen nach, doch wird dieses Streben stets gehemmt und dadurch überhaupt als Streben bewusst. Das formale Vermögen eines unendlichen Strebens spezifiziert Fichte in der auf ein konkretes Objekt gerichteten Handlungsweise des endlichen Ich als das Gefühl, getrieben zu werden, d. h. als *Trieb*. Ursache dieses Getriebenwerdens ist das Ich selbst, seine Richtung geht auf ein Objekt. Ist das Objekt tatsächlich als eine Begrenzung des Triebes gegeben, entsteht das *Gefühl* (als Grundlage des Vorstellens). Im Gefühl erfährt das Ich die Hemmung des Strebens. (GA I, 2, 426; SW I, 297) Und bei Schlegel heißt es parallel:

> „Der Gegensatz d[es] Gedankens ist das Gefühl; beide müssen aus d[em] Triebe deducirt werden." (XVIII, 209, 150)

Geht der Trieb nur ideal auf ein Objekt, entsteht ein *Sehnen* (als Grundlage des Wollens). (GA I, 2, 431; SW I, 302) Ohne Streben gibt es keinen Trieb, ohne Trieb und dessen Begrenzung keinen Inhalt. Der Trieb liegt allem Erkennen und Wollen zugrunde. „Nichts ist ohne Trieb im Ich, was in ihm ist." (GA I, 2, 449; SW I, 326)

Einen unendlichen Wissenstrieb legt Schlegel der Philosophie überhaupt zugrunde (XVIII, 283, 1048) und schließt sich damit an die Wissenschaftslehre an:

> „Bei der Untersuchung, was vorausgesetzt werden darf, darf ich gar nichts voraussetzen, als das Denken selbst. [...] Der unbestimmte *Wissenstrieb* – um seiner selbst willen – ist also der Grund und elastische Punkt der Wissenschaftslehre." (XVIII, 519, 19)

Für Schlegel ist Philosophie zwar auch „Inbegriff aller Wissenschaften" (XVIII, 519, 18), aber sie ist ihm vor allem „*Weisheitsliebe*" (ebd.). Sie ist Sehnsucht nach dem Unendlichen. Eine Philosophie des Unendlichen ist nicht System und kann nicht System sein. Ihr Anfang sind nicht „Prinzipien", wie im System, sondern „Ideen". (XVIII, 413, 1104) Einzige Voraussetzung fürs Philosophieren ist der „unbestimmte *Wissenstrieb*" als ein „göttlicher Trieb". (XVIII, 519, 19) Bis zu seiner *Kölner Vorlesung* 1804/05 wird Schlegel daran festhalten, dass die „*Wis-*

senschaftsliebe als Urquell der Philosophie“ (XVIII, 520, 20) anzusehen ist, wie er ja unter Philosophie überhaupt ganz im Sinne Platons Wissensstreben oder Liebe zum Wissen und nicht das endgültige Erreichen eines solchen Wissens versteht.

Die Funktion des Gefühls, das bei Fichte lediglich die Existenz eines 'Etwas‘ anzeigt, von dem ein Anstoß oder eine Hemmung ausgeht, wird von Schlegel mit seiner Bewusstseinstheorie der Kölner Zeit radikal verändert. Es ist hier das Vermögen eines unmittelbaren geistigen Schauens und Ahnens.

> „Das *Gefühl* ist d.[ie] einzige Quelle des Wissens; *Verstand* das einzige Werkzeug. Das Fehlerhafte d[er] *Vernunft* liegt in d[er] Abstraction – nicht in d[em] Verbinden und Vereinen. Nur durch Gefühl kann man sich d.[ie] Offenbarung aneignen“. (XIX, 225, 199)

Auf Schlegels Auffassung von der Funktion des Gefühls wird im Zusammenhang der Darstellung der Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05 ausführlich eingegangen werden. (Kap. 4.3.)

2.7.4. Sehnsucht nach dem Unendlichen

Schlegels Ablehnung eines wissenschaftlichen Philosophiebegriffs (z. B. XVIII, 7, 37) liegt eine Auffassung von Philosophie zugrunde, die er unter anderem in der Beschäftigung mit Platon gewonnen hat. In Anknüpfung an Platon gilt ihm Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als Liebe zum Wissen (Eros, Streben, Sehnsucht). Eine solche Philosophie verwehrt sich der systematischen Gestalt (XIX, 119, 343), sie ist in der Lesart der Romantik deshalb konsequenterweise dialogisch, skeptisch und offen für Mythologie, Aporetik und Paradoxien. Schlegel überträgt das Platonische Streben nach Wissen, das seinen Fixpunkt in der metaphysischen Existenz der Ideen hat, auf das nachkantische, antimetaphysische Weltbild. Philosophie ist Streben, Sehnen, aber nicht gerichtet auf eine fixierbare Entität (wie die Ideen), sondern auf eine infinite, unbestimmte Unendlichkeit.

Dabei ist der Begriff des 'Unendlichen‘ zugleich ein zentraler Topos zeitgenössischer Debatten. Er geht nicht nur ein in die Naturphilosophie als die Idee einer unendlich vielfältigen, unaufhörlich sich verändernden Natur, sondern auch in das Menschenbild. Für die Bestimmung des Menschen hat der Bezug auf das Unendliche verschiedene Aspekte:

- Das Unendliche steht für die anthropologische Offenheit und Unbestimmtheit des Menschen, die gefasst ist im Begriff der Perfektibilität. Die 'Sehnsucht nach dem Unendlichen‘ dient zur Beschreibung der widersprüchlichen Konstitution des Menschen zwischen Bestimmtheit, Endlichkeit, Körperlichkeit, historischer Lebenswirklichkeit einerseits und Unbestimmtheit, Offenheit, Freiheit und Geistigkeit andererseits. Der Mensch kann keine Möglichkeit ganz und niemals alle Möglichkeiten realisieren.

- Das Unendliche wird als prozessuale Kategorie in Anspruch genommen zur Beschreibung einer permanent werdenden und sich wandelnden Natur.[2]
- Das unendliche Streben (Intentionalität) ist das Grundmuster jeder geistigen Aktivität, es ist Triebkraft jeder Tätigkeit. Ohne die ins Unendliche gehende Sehnsucht wäre weder ein Erkennen noch ein Wollen möglich.[3]

  > „Nie wird der Geist [...] bis ans Ende dringen, oder wähnen, daß er es erreicht: denn nie kann er eine Sehnsucht stillen, die aus der Fülle der Befriedi/gungen selbst sich ewig von neuem erzeugt“. (II, 284f.)

- Das Unendliche kennzeichnet die unerschöpfliche Kreativität in der Interpretation, Beschreibung und Gestaltung der Welt, die Freiheit des Geistes, der Phantasie, der Vernunft:

  > „die Vernunft ist frei und selbst nichts anders als ein ewiges Selbstbestimmen ins Unendliche“ (II, 269, 131),

- Das Unendliche markiert als regulative Idee mit nichtreferentieller Funktion den nie zu fixierenden Sinnhorizont der geistigen Tätigkeit, der immer wieder neu erzeugt werden muss. Das Unendliche übersteigt alle Fähigkeit des Menschen, es zu denken, es zu sagen, es zu realisieren. Es kann nur indirekt, symbolisch-allegorisch, gefasst werden.
- Unendlichkeit ist ein Charakteristikum des Göttlichen. Aufgrund seiner konstitutiven Sehnsucht nach dem Unendlichen hat der menschliche Geist Teil am göttlichen Geist.

---

[2] Markus Enders (2000) vermutet, „daß es Schlegels eigene und eigenwillige Rezeption und Interpretation der Spinozischen *substantia infinita* gewesen sein dürfte, die zu seiner spezifischen Konzeption eines irrationalen, in unaufhörlichem Werden begriffenen Unendlichen geführt hat“ (S. 52), bleibt dafür aber einen überzeugenden Beweis schuldig. Er bemüht zwar eine ganze Reihe einschlägiger Fragmente Schlegels zum Thema 'Unendlichkeit‘, zeigt aber kaum auf, inwiefern sie sich auf Spinoza beziehen. In einer Fußnote gesteht er auch zu, „daß vor allem Fichtes Annahme der wesenhaften Tätigkeit des Ich inspirierend auf Schlegels Verständnis des Unendlichen gewirkt haben dürfte (S. 53, Fußn. 28).

[3] Wolfram Hogrebe (1994) weist darauf hin, dass diese Verarbeitung der Sehnsucht, des Strebens, nicht nur Fichte und die Romantik kennzeichnet. Sie findet sich z. B. bei Platon als pothos und eros, bei Aristoteles als horexis, bei Leibniz als appetitus, bei Husserl als Intentionalität und bei Heidegger als Sorge. Diese Sehnsucht „ist nichts Obskures, sondern bloß das elementare Faktum, daß wir in unseren Weltorientierungen, in den akzeptierten Mustern des Wissens und der Wissenschaften stets über jeden Stand, über jede Grenze hinaus sind. Dieser Transfinitismus, unsere Ausrichtung auf Unbestimmtheit, unser Hineingestelltsein in ein *Intendieren von irgendetwas*, unsere Ausrichtung auf diese *intentionale Variable*, macht uns jede Welt erst transparent und sorgt dafür, daß es für uns zwar Welten, aber keine letzte Welt geben kann“ (S. 23).

- Die 'Sehnsucht nach dem Unendlichen' wird schließlich zum Signum der Romantik überhaupt, sie liegt nicht nur der frühromantischen Philosophie, sondern auch der romantisch ausgerichteten Literatur, Musik, Malerei und Religion zugrunde.

Mit der Integration des unendlichen Strebens platziert sich Fichte ebenso wie Schlegel in der zeitgenössischen Diskussion um die Offenheit und Perfektibilität der Geschichte und des Menschen. Fichte hat ein Menschenbild entworfen, das die menschliche Tätigkeit (Erkennen und Handeln) als unendlichen Progress fasst. Das Unendliche ist ihm der Grenzbegriff der Philosophie. Sein philosophischer Anspruch ist aber nicht die Annäherung an dieses Unendliche, sondern zielt auf den notwendigen Erklärungsgrund menschlicher Tätigkeit und Freiheit, der nur negative Funktion hat. In den *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1794) heißt es:

> „Es liegt im Begriffe des Menschen, daß sein letztes Ziel unerreichbar, sein Weg zu demselben unendlich seyn muß. Mithin ist es nicht die Bestimmung des Menschen, dieses Ziel zu erreichen. Aber er kann und soll diesem Ziele immer näher kommen: und daher ist die *Annäherung ins Unendliche zu diesem Ziele* seine wahre Bestimmung als *Mensch*, d. i. als vernünftiges, aber endliches, als sinnliches aber freies Wesen. – Nennt man nun jene völlige Uebereinstimmung mit sich selbst Vollkommenheit, in der höchsten Bedeutung des Worts, wie man sie allerdings nennen kann: so ist *Vollkommenheit* das höchste unerreichbare Ziel des Menschen; *Vervollkommnung ins unendliche* aber ist seine Bestimmung." (GA I, 3, 32; SW VI, 299f.)

Der Freiheitsbegriff hängt mit der Bestimmung des Menschen zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit unmittelbar zusammen: Als Freiheit *von* (vorgegebenen Bestimmungen) entspricht er der anthropologischen Unbestimmtheit, als Freiheit *zu* (einem eigenen Wollen) impliziert er die praktische Dimension der Selbstbestimmung des eigenen Handelns. Der Mensch muss, um exisitieren zu können, seine Offenheit füllen, sich selbst zum Handeln bestimmen. Hierzu wird er durch seine immanente Intentionalität fortlaufend motiviert (Streben). Diesem Streben liegt die unablässige Aktivität der Einbildungskraft zugrunde, die sich als unabhängiges Vermögen über alle Bindung an endliche Bestimmungen hinwegsetzt. Ohne diese innere Freiheit kein Streben, ohne Streben kein Wollen (Zwecksetzen) und Handeln und damit kein Menschsein. Dem menschlichen Geist wird die Fähigkeit der Transzendierung des Endlichen zugesprochen:

> „Jeder d[er] Geist hat, ist einer unendlichen Entwicklung fähig." (XVIII, 338, 193)

Durch das Nichtgeistige, durch seine körperliche Verfasstheit, ist der Mensch ein endliches Wesen. Wird davon abstrahiert, kann das Bewusstsein unter dem Aspekt der unendlichen Freiheit analysiert werden. (XVIII, 408, 1061) Dabei *ist* es die Potentialität des Menschen, die ihn in jeder Situation, bei jedem Handeln, zum Ausgangspunkt unendlich vieler neuen Möglichkeiten werden lässt:

> „Jeder potenzirt gebildete Mensch umfaßt eine unendl[iche] Menge Cyklen liniirt nach allen Richtung[en], und alles ist Punkt für ihn." (XVI, 140, 651)

Die Formulierung „alles ist Punkt für ihn", übernimmt ein geometrisches Bild, das auch Fichte verwendet hat, um zu verdeutlichen, dass der Mensch immer in die Offenheit der Möglichkeiten gestellt ist, die sich, metaphorisch gesprochen, räumlich von einem Punkt aus in alle Richtungen entfalten lassen. Dies stellt Fichte in der *Wissenschaftsehre* von 1801 folgendermaßen dar:

> „das sich selbst ergreifende Ich ist ein Punkt im überall ausgebreiteten Raume. Es kann sich nicht äussern, ausser in einer Richtung. [...] Diese Richtung selbst ist nun überall, durchaus ein Punktbestimmen; der Punkt aber ist das Bild des Ich. Sie daher ist anzuschauen, als schlechthin begründet im Ich: oder, sie selbst ist das Ich der Anschauung; das Ich wird nur in ihr, und vermittelst ihrer, eben als das richtende in ihr, angeschaut." (GA II, 6, 288; SW II, 127)

Die Linie, die von dem Punkt aus gezogen wird, ist die Handlung des Ich. In jedem Punkt dieser Linie ist das Ich gegeben. In jedem Punkt kann die Linie aufhören und in eine andere Richtung gehen mit unendlich vielen Möglichkeiten, d. h. in jedem Punkt ist Freiheit gesetzt.

Die romantische Übernahme dieses zentralen Gedankens kann also sowohl an Fichte anknüpfen, aber auch an andere Theoretiker wie Hemsterhuis, Rousseau, Condorcet[4], Herder, Goethe, Schiller, Jacobi und Reinhold. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen, das Streben danach, gilt dabei als wesentliches Merkmal aller geistigen Bemühungen. Nur aus dieser Sehnsucht nach dem Unendlichen lässt sich auch Schlegels Meinung nach Philosophie überhaupt erklären. Dabei geht er in zweifacher Hinsicht über Fichte hinaus.

Zum ersten ist für Schlegel im Unterschied zu Fichte das Unendliche zwar auch ein Grenzbegriff des Erkennens, aber er spricht der Poesie die Funktion zu, dieses Unendliche mit spezifischen Mitteln (z. B. Allegorie) symbolisch zur Darstellung bringen zu können.

Zum zweiten ist das Unendliche nicht nur ein funktionaler Begriff zur Bestimmung des Menschen, sondern er wird von Schlegel ab Ende der 1790er Jahre mit ontologischen Konnotationen wie 'Universum' und das 'Göttliche' belegt. In diesem unendlichen Universum sei das Göttliche als Geistiges inkarniert, das Universum damit selbst geistig. Das unendliche Bewusstsein sei nur zu denken im Zusammenhang mit einem bewussten, durchgeistigten Unendlichen, an dem es Anteil habe. Während die Vorstellung eines Unendlichen in Schlegels früher Zeit zunächst inhaltlich offen blieb und lediglich als ein inhaltlich nicht fassbarer, negativ bestimmter Horizont des menschlichen Geistes fungierte, lässt sich nun

---

[4] Vgl. hierzu die *Condorcet*-Rezension Schlegels (KA VII), die in Niethammers *Philosophischem Journal* (1795) erschien.

beobachten, wie Schlegel ihn sukzessive material-inhaltlich füllt. Die anthropologische Unbestimmtheit wird so zurückgebunden an die metaphysische Instanz des Göttlichen. Wenn Schlegel in den *Ideen* (1800) die Beziehung aufs Unendliche als Sinnquelle geltend macht (II, 256, 3), dann ist das Unendliche hier mit dem Göttlichen konnotiert:

> „Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit. Wenn der Mathematiker das unendlich Große berechnet; das ist freilich nicht Religion. Das Unendliche in jener Fülle gedacht, ist die Gottheit." (II, 263, 81)

In diesem Fragment kann die Bestimmung des Unendlichen als 'Gottheit' immer noch als metaphorische Umschreibung der Sinnhaftigkeit menschlicher Existenz gelesen werden, Religion dementsprechend als die Inkarnation der Spezifik des Menschlichen. Aber es ist auch eine Lesart möglich, die hier Religiosität im engeren Sinne als eine gottbezogene Weltsicht meint. Diese Mehrdeutigkeit wird von Schlegel dann etwa seit der Jahrhundertwende mehr und mehr kanalisiert hin zu einer Ausdeutung solcher Termini wie Geist, Religion, Gott, Ich im Sinne einer onto-theologischen Theorie.

Die Unendlichkeit, Unbestimmtheit, Offenheit, ist zwar konstitutiv für das Bewusstsein, aber sie muss sich ständig als Unendlichkeit realisieren. Dies geschieht durch die Tätigkeit, dadurch, dass das Ich überhaupt nur in Wechselwirkung mit einem es zur Tätigkeit veranlassenden Nicht-Ich steht.

> „Das Unendliche kann überall anfangen. Alles Unendliche ist ein Ich und jedes Ich ist unendlich. Das Unendliche kann nur thätig, und das Ich nur in Wechselwirkung gedacht werden." (XVIII, 409, 1069)

Diese Koinzidenz von Bewusstsein und Unendlichem ist die Fundamentalidee Schlegelschen Philosophierens. Sie liegt nicht nur der *Jenaer Vorlesung* und *Kölner Vorlesung* 1804/05 zugrunde, sondern auch den konzeptionellen Überlegungen zur modernen Poesie und zum Ironiebegriff. Hierauf werden die folgenden Kapitel eingehen.

3. Die Jenaer Vorlesung über *Transcendentalphilosophie*

Die Vorlesungen, die Schlegel an der Universität Jena und für ein privates Publikum in Köln gehalten hat, sollten ein systematisches Gesamtbild seines philosophischen Denkens in dieser Zeit entstehen lassen. Doch auch diese Vorlesungen sind nicht Schlegels letztes Wort, sondern wie seine Fragmente ebenfalls philosophische Versuche. Auch hier bleibt Schlegels Denken vielschichtig und offen.

Als Leitfaden der Interpretation wird die Frage nach Schlegels Philosophiebegriff und dem Verhältnis zur Wissenschaftslehre dienen. Dabei habe ich mich entschieden, die *Jenaer Vorlesung* als Ganzes vorzustellen (Kap. 3.), und zwar aus folgenden Gründen: Zum ersten ist sie konzipiert als Synthese aus Fichtes Subjektphilosophie und Spinozas Philosophie des Universums. Die Verarbeitung der Fichteschen Transzendentalphilosophie durchzieht die gesamte Vorlesung, so dass für die Erörterung der Fichte-Rezeption das Gesamtkonzept zugrunde gelegt werden muss. Zum zweiten gibt Schlegel hier ein Beispiel dafür, wie er sich eine genetische Begriffsentwicklung vorstellt, und reiht sich damit ein in die zeitgenössischen Überlegungen zur Funktion des Begriffs, die von Kants Kategoriendeduktion über Fichtes synthetischer Gewinnung der Kategorien in der *GWL* bis zu Hegels *Wissenschaft der Logik* reicht. Zum dritten soll die Vorlesung, mit der Schlegel sich der akademischen Öffentlichkeit gestellt hat, in ihrem philosophischen Anliegen Ernst genommen werden. Es wird dem Vorurteil entgegenzuarbeiten sein, die Argumentation der *Jenaer Vorlesung* sei insgesamt nicht nur unreif, sondern auch verworren.[1] Erst im Nachvollzug des Gesamtaufbaus und der vorgeführten Begriffsgenese im Detail lässt sich ein Urteil über die Realisierung des Schlegelschen Programms fällen, Fichte und Spinoza, Bewusstseins- und Naturphilosophie, zu einer Synthese zu bringen.

In der Kölner Zeit ist Schlegel von dem Syntheseprogramm der *Jenaer Vorlesung* abgerückt, nicht nur, weil er sich inzwischen ausdrücklich vom Pantheismus distanziert, sondern auch, weil sein Gesamtkonzept nun viel näher an die christliche Religion herangeführt wird. Darin tritt der Stellenwert der Fichteschen Philosophie zurück und ist der Endpunkt einer produktiven Fichte-Rezeption erreicht.

Da es vor allem Fichtes transzendentale Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie der *GWL* ist, mit der sich Schlegel seit seinen frühen Schriften auseinandersetzt, stelle ich nicht die *Kölner Vorlesung* 1804/05 insgesamt dar, sondern behandle nur die Entwicklung von Schlegels Bewusstseinstheorie nach der Jahrhundertwende bis zur ersten *Kölner Vorlesung*. (Kap. 4)

---

[1] Michael Elsässer (1991) spricht von „erkenntnistheoretischen Abstrusitäten" (S. XXI).

Im Anhang zu beiden Teilen finden sich jeweils schematische Übersichten, anhand deren das kategoriale Grundgerüst der *Jenaer* und *Kölner Vorlesung* besser nachvollzogen werden kann. Sie sollen vor allem dazu dienen, die funktionalen Relationen zwischen den von Schlegel verwendeten Kategorien zu verdeutlichen, um so das jeweilige Gesamtkonzept durchsichtiger werden zu lassen.

Meine Behandlung der *Jenaer Vorlesung* wird zunächst weitgehend dem Text selbst folgen, der bisher außer bei Josef Körner (1935), Ernst Behler (1999) und in einem nicht abgeschlossenen Kommentar bei Michael Elsässer (1991)[2] noch nicht in seiner Gesamtheit analysiert wurde. Mit meiner Darstellung der *Jenaer Vorlesung* versuche ich eine Rekonstruktion des kategorialen Aufbaus und der philosophischen Position, die Schlegel hier zu explizieren unternommen hat.

Die Materiallage des Textes bildete hierbei eine besondere Schwierigkeit, denn zum einen hatte Schlegel selbst wohl kein fertiges Skript der Vorlesung ausgearbeitet, auf eigene Aufzeichnungen in den *Philosophischen Heften* zurückgegriffen und oft frei vorgetragen, zum zweiten ist die Zuverlässigkeit der Nachschrift kaum mehr aufzuklären. So liegt die Vorlesung als ein Textstück von etwa 100 Seiten vor, das in Aufbau und Durchführung inhomogen und unausgewogen ist. Was es bieten will, ist der kategoriale Aufriss eines philosophischen Systems. Dabei überwiegen die abstrakten terminologischen Erörterungen und Kombinationen, die inhaltlich kaum ausreichend ausgeführt. werden. Dennoch kann man die Vorlesung nicht einfach als unverständlich abtun. Sie ist in der Tat kein vollständig durchkonzipierter Entwurf mit vielen offenen Fragen und nicht offen gelegten Begründungen und Argumenten. Auffällig ist, dass sich Rezipienten gerne einzelner prägnanter Theoreme und Formulierungen aus der Vorlesung bedienen, ohne sich um die Erschließung ihres Gesamtkontextes zu bemühen. Demgegenüber möchte ich zeigen, dass die Vorlesung durchaus nicht konfus ist, sondern in ihrem Syntheseanliegen konzeptionell durchdacht, wenn auch nicht hinreichend ausgearbeitet ist.

Eine Rekonstruktion hat deshalb Folgendes zu leisten:

- Sie muss den systematischen Zusammenhang der Kategorien, den Schlegel im Zuge der Durchführung seines Syntheseprogramms methodisch entfaltet, verdeutlichen.
- Darauf aufbauend ist ein Argumentationsgang aus dem zumeist inhaltlich nicht ausreichend erhellten terminologischen und gedanklichen Material, das in der Nachschrift überliefert ist, zu entwickeln.

[2] Michael Elsässer hat seiner Edition der Vorlesung (1991) einen Kommentar beigefügt, der jedoch unvollständig geblieben ist.

- Hierfür ist es erforderlich, den Aussagegehalt der Vorlesung durch Abgleich mit entsprechenden Fragmenten oder anderen Texten anzureichern. Die Fragmente erhalten im Spiegel der Vorlesung einen systematischen Hintergrund, der systematische Gehalt der Vorlesungen wird durch die Fragmente teils bestätigt, teils relativiert. Vorlesung und Fragmente ermöglichen wechselseitig semantische Präzisierungen.

3.1. Die Vorlesung in der Jenaer Konstellation und Reaktionen der Zeitgenossen

Im August 1800 beantragte Schlegel beim Dekan der philosophischen Fakultät von Jena die Promotion und die Lehrbefugnis. Die Promotion erfolgte auf der Grundlage zweier Buchveröffentlichungen Schlegels mit altertumswissenschaftlichen Arbeiten und einer Probevorlesung am 18. Oktober 1800. Die Fakultät erteilte ihm daraufhin die *licentiam legendis* mit der Auflage einer Antrittsvorlesung und einer Disputation. Die Antrittsvorlesung mit dem Titel *Transcendentalphilosophie* hielt Schlegel im Wintersemester 1800/01. Seine Disputation (vergleichbar einem Habilitationskolloquium) fand am 14. März 1801 statt.[3]

Leider ist diese Vorlesung nur als anonyme Nachschrift erhalten. Josef Körner hatte die Nachschrift 1927 in einem Antiquariatskatalog entdeckt, erworben und 1935 publiziert.[4] Dieser Vorlesung kommt insofern ein besonderer Stellenwert zu, als sie zum einen Schlegels erster Versuch einer systematischen Darstellung seiner Auffassung von Philosophie ist, zum anderen sein erstes öffentliches Auftreten mit dem Ziel einer akademischen Karriere im Fach Philosophie.

Ebenso wie Fichte im Anschluss an Kant sein System als Vereinigung der wichtigsten philosophischen Richtungen der Zeit, des Rationalismus und Empirismus bzw. des Idealismus und Realismus, ansah, richten sich auch Schlegels Anstrengungen auf eine solche Synthese.[5] Dass Schlegel seine Vorlesung „Transcendentalphilosophie" nennt, verweist eindeutig auf die theoretische Ausrichtung im Anschluss an Kant, Fichte und wohl auch Schelling[6]. Allerdings gibt er weder

[3] Informationen zum Verlauf des akademischen Verfahrens Schlegels geben Detlev Essling/ Martin Hobach (1992) sowie Ernst Behler (1999).

[4] Josef Körner (1935, S. 47).

[5] Körner beschreibt dieses Syntheseprogramm so: „Spinoza plus Fichte also ist die Losung. Schlegels Spinozistisch-Hemsterhuisische Urphilosophie vermählt sich mit der Kant-Fichteschen Bildungsphilosophie zu polarem Bunde" (ebd., S. 23).

[6] Körner weist darauf hin, dass Schlegel zur Vorbereitung seiner Vorlesung Schellings zu

1801, dass er ungefähr 60 Zuhörer habe: „Ich lerne viel dabey, nicht bloß daß ich über die Elemente, über Plato, Spinosa und Fichte nun fast ins Reine bin, sondern auch wie ich zu reden habe. Ich rede fast ganz frey, anders kann ich nicht. Oft wird mirs sehr schwer, eben weil ich noch so sehr mit der Sache beschäftigt bin und nichts finde, worauf ich bauen kann.“[8]

Mit diesem Brief gibt Schlegel Auskunft über seinen eigenen Entwicklungsstand zum Zeitpunkt der Vorlesung. Wenn er mit Platon, Spinoza und Fichte fast im Reinen ist, kann er sich ein kompetentes Urteil über deren Philosophie zutrauen. Mit Platon hat sich Schlegel seit seinen frühesten Studien beschäftigt, mit Fichte spätestens seit 1796. Auch Spinoza muss Schlegel spätestens in den Jenaer Debatten bekannter geworden sein, wahrscheinlich zunächst aus Jacobis *Spinoza*-Buch.[9] In unmittelbarer Vorbereitung auf die Vorlesung hat er sich jedoch Spinozas Werke selbst aus Berlin schicken lassen.[10] Weiterhin sagt Schlegel in dieser Briefstelle, dass er nichts finde, worauf er bauen könne. Dies belegt sehr deutlich, dass er hier die bisherigen Entwürfe von Transzendentalphilosophie nicht einfach rekapituliert, sondern einen eigenständigen Ansatz anstrebt.

Mit seiner Jenaer Vorlesung *Transcendentalphilosophie* signalisiert Schlegel seinen Selbstanspruch, an den aktuellen philosophischen Diskussionen seiner Zeit produktiv teilzunehmen. Seine Philosophie ist verankert in den Problemlagen der Zeit, der Verarbeitung der Kantischen Transzendentalphilosophie durch die Kantianer, den Auseinandersetzungen um eine deduktive Grundsatzphilosophie, dem Streit zwischen Fichte und Schelling über das Verhältnis von Bewusstseins- und Naturphilosophie, den Debatten um die Philosophie Spinozas und um das Wesen von Philosophie überhaupt. Schlegel platziert sich mit seiner Vorlesung innerhalb dieser Konstellationen und entwirft das Konzept eines Idealismus, das Fichte und Spinoza, Bewusstsein und Realität, Systematizität und Historie, Philosophie und Poesie vermittelnd aufeinander bezieht.

Mit Jacobis *Spinoza*-Buch entbrannte ein Streit um die Bedeutung der Lehre Spinozas, der die zeitgenössische Philosophie stark prägte.[11] Es gibt wohl keinen

---

[8] Zitiert nach Josef Körner (1935, S. 43).

[9] Jacobi veröffentlichte 1785 seine Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (zweite erweiterte Auflage 1789), in der er seine in Wolfenbüttel mit Lessing geführten Gespräche über Spinoza dokumentierte, um Mitstreiter gegen einen latenten Spinozismus, und das hieß zur damaligen Zeit: Atheismus, zu gewinnen. Neben Lessing hatten sich auch andere Literaten wie Herder, Goethe und Hamann um eine Rehabilitierung der Lehre Spinozas bemüht.

[10] Dies berichtet Josef Körner (1935, S. 41).

[11] Heinz Gockel (1981) meint dazu: „Ohne Spinoza kommt man seit dem Wolfenbütteler Gespräch nicht mehr aus, rezipierend, kontrovers oder zustimmend“ (S. 176).

Theoretiker aus dieser Zeit kurz vor der Wende zum 19. Jahrhundert, der sich nicht mit Spinoza (wenn auch oft nur anhand von Jacobis Spinoza-Deutung) auseinandergesetzt hätte. Auch Fichte stellt in seiner *GWL* einen Bezug zu Spinozas Philosophie her:

> „Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nemlich das nothwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntniß hervorzubringen." (GA I, 2, 263; SW I, 101) „Seine höchste Einheit, werden wir in der Wissenschaftslehre wieder finden; aber nicht als etwas, das *ist*, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden *soll*, aber nicht *kann*." (GA I, 2, 264; ebd.)

Schlegel erklärt in einem Fragment zum Idealismus, dass Spinoza in Fichtes Philosophie „allgegenwärtig im Hintergrunde" (XVIII, 396, 909) sei. Fichte jedoch sieht sich immer wieder veranlasst, eine bestimmte spinozistische Lesart seiner Philosophie abzuwehren. So nimmt Fichte im Brief an Schlegel vom 16. August 1800 Bezug auf die im *Athenäum* erschienene, von Schleiermacher verfasste Rezension seiner *Bestimmung des Menschen*:

> „Einige Einwendungen verstehe ich nicht: soviel aber sehe ich, daß er das endliche Resultat des 3ten Buchs dem, was ihr unter einander Spinozismus nennt, ganz gegen meine Absicht zu nahe gerükt hat. Jener/ Mysticismus liegt nach mir durchaus im Felde der Transscendenz, auf welchem der Mensch nichts mehr versteht. Der Glaube an Freiheit und Selbstständigkeit bleibt nach mir in der vollendeten menschlichen Denkart unangetastet. Der *Form* nach. Der *Materie* nach aber ist mir ein Plan vorgezeichnet, mir bestimmt, was ich werden soll. Zu diesem macht mich nun keine fremde Macht, auch nicht des Unendlichen, sondern *ich* mache mich dazu" (GA III, 4, S. 283f.).

Schlegel hingegen intendiert eine Synthese der beiden Positionen Fichtes und Spinozas. Viele Fragmente und auch die philosophischen Vorlesungen Schlegels thmatisieren die Bedeutung Spinozas und diese seine Syntheseforderung, die ähnlich auch Schelling und Hegel intendieren. So meint Schlegel, dass Fichte mehr Idealist, Spinoza mehr Realist sei (XIX, 310, 108). Fichtes Philosophie gehe auf das Bewusstsein, Spinozas Philosophie auf das Unendliche (XII, 5) und sei vor allem zu würdigen wegen der Hochschätzung der Phantasie (II, 316). Bei aller Kritik an Fichte kristallisiert sich aber heraus, dass Fichte die größere philosophische Bedeutung habe, dass auch Spinozas Bedeutung erst vollkommen zu erkennen sei auf der Grundlage der Fichteschen Philosophie. Fichte stehe über Kant und über Spinoza und könne beide aufeinander beziehen. „Fichte hat den Kant spinosisiert." (XVIII, 95, 786) Dennoch gesteht Schlegel Spinoza eine Sonderrolle in der Philosophiegeschichte zu:

> „*Spinosa* steht wohl so einzeln in der Gesch.[ichte] der φ[Philosophie] wie Sokrates [...]. Keiner steht in wahrer Berührung mit Spinosa; das alles ist nur Schein." (XVIII, 279, 1018)

Schlegel mahnt an, in eine intensive Auseinandersetzung mit Spinozas Philosophie zu treten. Noch in dem *Fichte*-Aufsatz von 1808 meint er, dass eine gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Spinoza noch ausstehe. (VIII, 70)

Mit seiner *Jenaer Vorlesung* konzipiert Schlegel eine Philosophie, die in manchen Aspekten, wie dem der Synthese von Bewusstseins- und Naturphilosophie, der Schellings in seinem *System des transcendentalen Idealismus* (1800) ähnelt, die aber auch in der Verbindung von System und Historie auf Hegel vorausweist. Bei allen diesen Parallelen hält Schlegel jedoch an seiner frühromantischen Vorstellung einer offenen, experimentellen, nicht in ein System zu bannenden Philosophie fest. Er steht damit einerseits nahe bei seinen philosophischen Zeitgenossen, behält aber andererseits ironische Distanz ihnen gegenüber. Seine *Jenaer Vorlesung* ist so ein philosophiegeschichtliches Dokument für die vielschichtigen Diskussionskontexte jener Zeit.

3.2. Schlegels Philosophiebegriff

Die *Jenaer Vorlesung* umfasst Einleitung, einen Abschnitt „Nähere Entwicklung des Systems" sowie drei Hauptteile. Die Einleitung, die etwa ein Drittel des Gesamttextes ausmacht, enthält die Erläuterung des Philosophiebegriffes, die Methodenlehre und die Bewusstseinstheorie, zudem eine kurzen philosophiegeschichtlichen Abriss. Die drei Hauptteile thematisieren: 1. die Theorie der Welt, 2. die Theorie des Menschen und 3. resümierende Überlegungen zum Philosophiekonzept. Zunächst soll entsprechend des Aufbaus der Vorlesung Schlegels Philosophiebegriff erörtert werden.

Schlegel lehnt es ab, mit einer Definition von Philosophie zu beginnen, denn eine Definition setze voraus, dass das zu Definierende schon überschaubar und verfügbar sei. Dies könne aber für die Philosophie nicht gelten, denn Philosophie sei nicht Wissen, sondern wie bei Platon *„Streben* nach Wissen" (XII, 3). Gegenstand dieses Strebens sei ein Wissen, „das sich auf den ganzen Menschen beziehen soll", auf sein Wissen und sein Handeln (ebd.). Die Bestimmung von Philosophie als *„ein Wissen des Wissens"* (ebd.) könne dabei zwar als Leitfaden dienen, nicht aber als Anfang der Philosophie, denn es müsse dabei ein Wissen vorausgesetzt werden, auf das sich die Philosophie bezöge. Ein solches vorauszusetzendes Wissen aber sei nicht gegeben. Philosophie solle nicht so verstanden werden, dass man auf etwas aufbaue, was andere schon geleistet hätten, wie dies in den Wissenschaften üblich sei. Sondern jede Philosophie sei „ein für sich bestehendes Ganze" (ebd.), ein individuelles Forschen, bei dem jeder „von vorne anfangen" (ebd.) müsse. Deshalb bezeichnet Schlegel die Philosophie als 'Experiment' (ebd.). Mit dem Topos Experiment geht es ihm an dieser Stelle noch nicht um die Methode des Experimentierens, sondern um die Beschreibung des Wissensstatus der Philosophie, der durch Offenheit, Unabschließbarkeit, Relativität charakterisiert ist.

„Man würde besser sagen, wenn man die Philosophie *Experimental-* oder *Central* Philosophie nannte, weil da zugleich Rücksicht auf die Methode genommen ist, als TranscendentalPhilosophie; da überdies dieser Ausdruck tautologisch ist, alle wahre Philosophie ist TranscendentalPhilosophie." (XII, 21)

Die mit dem Experimentellen intendierte Form der Philosophie zeigt die Nähe zu Schlegels Ironiekonzept, denn „Ironie ist Univ[erselles] Experiment" (XVIII, 217, 279). Zwar wird der Terminus Ironie in der Vorlesung nicht verwendet, doch steht das Konzept im Hintergrund. Aspekte wie Skepsis, Polemik, Unendliches, Experimentieren, relative Wahrheit, Schweben, Harmonie, Liebe, Agilität, Chaos etc. sind zentral für das Ironiekonzept und ebenso für die *Jenaer Vorlesung*. Ironie ist das Schweben *zwischen* verschiedenen Positionen, ein wechselseitiges Widersprechen und zugleich Ergänzen und Befruchten.[1] So wählt Schlegel als Einstieg in die Philosophie nicht die Grundlegung in der Form von Grundsätzen, sondern die Formulierung von *Aphorismen*. Diese Aphorismen führen in Grundintentionen der Schlegelschen Philosophie ein. Sie bilden einen inneren Zusammenhang, indem sie Anfang, Ziel, Materie und Form der Philosophie thematisieren.

„1. Aphorismus: Die Philosophie fängt mit Skepsis an." (XII, 4)

Ausgehend davon, dass Philosophie nicht mit Grundsätzen beginnen kann, da sie am Anfang noch kein Werkzeug besitzt, um diese Grundsätze zu stützen, favorisiert Schlegel in Anlehnung an Sokrates die skeptische Grundeinstellung des Nichtwissens als Ausgangspunkt des Strebens nach Wissen. Die Skepsis dient mit Sokrates nicht nur der Überwindung allen Scheinwissens, sondern auch dazu, das eigene Selbstdenken zu entwickeln. (XII, 202) Der methodische Zweifel als Anfang des Philosophierens lässt auch an Descartes denken, auf den Schlegel allerdings in diesem Zusammenhang nicht explizit Bezug nimmt. In einem Fragment äußert Schlegel zum Zweifel:

„*Zweifel* ist das χα[Chaos] zwischen Glauben und Denken, also wohl gut damit anzufangen." (XVIII, 408, 1054)

Und auch in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 hält er daran fest, dass der Zweifel der erste Schritt in die Philosophie sei. (XII, 328)

Der Anfang der Philosophie ist *Skepsis* (negativer Pol). Ihr steht als positiver Pol der *Enthusiasmus* gegenüber, der den eigentlichen Antrieb zum Philosophieren bildet und immer schon *„eine bestimmte Richtung aufs Wissen*" (XII, 4) hat.[2] Enthusiasmus ist das geistige Streben nach Wissen, Skepsis begrenzt die Reich-

---

[1] Zum Ironiekonzept vgl. Kap. 6.

[2] Die Methodenvorstellungen Schlegels und die Bedeutung der Begriffe positiver Faktor, negativer Faktor, Indifferenzpunkt werden im Kap. 3.3. erläutert.

weite dieses Strebens. Sie verhindert aber auch das Festsetzen einer gewonnenen Einsicht zu einer unumstößlichen Wahrheit und stellt alles vermeintliche Wissen in Frage. Enthusiasmus hat seine Funktion vor allem darin, die Sehnsucht nach dem Unendlichen im Menschen zu entwickeln und wachzuhalten. Die Skepsis soll eher dazu dienen, den Schein des Endlichen zu vernichten und alles Wissen in einen „revoluzionären Zustand" zu versetzen (XII, 11), d. h. das Wissen in Bewegung und Progression zu halten. Der Anfang der Philosophie ist demnach ein Wechselspiel von enthusiastischem Wissensstreben und skeptischer Problematisierung.[3]

„2. Aphorismus: Die Tendenz der Philosophie geht aufs Absolute." (XII, 4)

Aus dem Zusammenwirken von Skepsis und Enthusiasmus ergibt sich die Richtung der Philosophie aufs Absolute[4], die aber skeptisch begrenzt nur Tendenz bleibt. (Schema 1)[5] Entsprechend heißt es in einem Fragment:

„Die *Tendenz* ist d[ie] Indifferenz zwischen σκ[Skepsis] und ενϑουσ[Enthusiasmus]. – Absolutes W[issen] ist Indifferenz zwischen Princ.[ipien] und Ideen." (XVIII, 415, 1122)

Nach Schlegel zielt Philosophie auf „ein absolutes Wissen" (XII, 3). Das Absolute bildet die Leitidee des Philosophierens (bei Spinoza als Gott-Substanz, bei Fichte als Ich), aber es lässt sich nicht als positives Wissen fassen.[6] Vom Absoluten aus lassen sich zwei weitere Faktoren ermitteln. Der positive Faktor ist das Absolute als das Ganze, als Totalität, als das Unbedingte. Der negative Faktor ist als Negation des positiven Faktors das Bedingte. Die Vermittlung beider Faktoren ist dadurch gegeben, dass das Bedingte durch eine unendliche Bedingungskette mit dem Unbedingten und Ursprünglichen zusammenhängt, das nicht mehr auf anderes zurückführbar, also ein selbst *Grundlegendes* (Primitives) ist. Dieses Grundlegende ist ein Einzelnes, ihm steht die *Totalität* gegenüber.

---

[3] Vgl. hierzu Birgit Rehme-Iffert (2001). Die im Buchtitel *Skepsis und Enthusiasmus* angekündigte Behandlung des Verhältnisses von Skepsis und Enthusiasmus erfolgt bei ihr allerdings konkret nur in einem kurzen Kapitel (S. 62-64).

[4] Die Tendenz aufs Absolute ist ein Kennzeichen des frühromantischen Denkens überhaupt, wie auch Manfred Frank (1972) betont: „sie alle – Novalis, Schlegel, Solger, Schleiermacher und Tieck – aber bringen ein und dieselbe elementare Erfahrung zum Ausdruck, daß das Absolute uneinholbare Voraussetzung (und insofern nach wie vor Thema), aber kein Bestand ist unseres endlichen Daseins. Dem entspricht eine Hermeneutik, die den literarischen und den spekulativen Diskurs auf eine Quelle hin verfolgt und aus ihr in verschiedene Täler leitet" (S. 506).

[5] Die Angabe bezieht sich auf die schematischen Darstellungen S. 256ff.

[6] Vgl. zum Begriff des 'Absoluten' den Eintrag von Wilhelm G. Jacobs (1999; S. 14-17).

„3. Aphorismus: Die Materie der Philosophie sind Ideen und Prinzipien." (XII, 5)

Der Totalität und dem Ursprünglichen ordnet Schlegel zwei komplementäre Wissensformen zu: Das Wissen der Totalität nennt er *Idee*, das Wissen des Ursprünglichen hingegen *Prinzip*, wobei das Ursprüngliche nicht im Sinne eines ontologisch oder logisch Ersten verstanden wird.[7] Mit diesen terminologischen Entscheidungen grenzt sich Schlegel ausdrücklich gegen Fichte ab. Er wählt die Bezeichnung 'Prinzip' anstelle von 'Grundsatz', weil das Ursprüngliche nicht ein Satz zu sein brauche, sondern auch ein Faktum darstellen könne. Und er spricht von 'Idee' anstatt von 'Begriff', weil das, was die Idee meint, durch einen Begriff nicht gefasst werden könne, eben weil es unbegreiflich sei. (XII, 4f.) Prinzipien schreibt er Dualität zu, Ideen hingegen Einheit. (XII, 9)

Beide Elemente seien aber nicht isoliert voneinander zu betrachten, sondern aufeinander zu beziehen. Gesucht wird „*das Prinzip aller Ideen, und die Idee aller Prinzipien*" (XII, 7). Es muss also eine Synthese zwischen allumfassender Totalität und dem Unbedingten, Ersten, hergestellt werden. Aus dieser Synthese gewinnt Schlegel das Theorem:

„ES IST ALLES IN EINEM, UND EINS IST ALLES." (XII, 7)

Dieses Theorem benutzt die pantheistische Formel „hen kai pan" und verbindet sie mit ihrer Umkehrung. So wird nicht nur die Einheit (Gott-Natur) zur Geltung gebracht, sondern zugleich die Vielheit als deren untrennbares Korrelat. Aus diesem Theorem leitet Schlegel vier Axiome ab:

I. Axiom: „*Prinzipien sind der Übergang vom Irrthum zur Wahrheit. Alle Realität ist das Produkt entgegengesetzter Elemente.*" (XII, 8)

Als 'Realität' bezeichnet Schlegel den Inbegriff der Gegenstände des Bewusstseins. Sie ist bezogen auf Elemente, durch deren Wechselwirkung sie konstituiert wird. Das Verhältnis der Elemente untereinander sei eine „*unendliche[n] Progression von Proporzionen*" (XII, 17). 'Prinzipien' sollen hierbei die Funktion haben, diese Proportionen der Elemente zu fassen.

II. Axiom: „*Realität ist nur in den Ideen.*" (XII, 9)

Für den Menschen, für das erkennende Subjekt, gibt es keine Realität an sich, sondern nur eine in Symbolen erschlossene und gedeutete Realität. Anstelle einer Definition von Wahrheit als „*Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande*" (XII, 4) tritt die Relation Zeichen – Bezeichnetes (ebd.). Ideen sind nichts anderes als Symbolisationen der Realität. Dies wird durch das nächste Axiom zum Ausdruck gebracht:

III. Axiom: „*Alles Wissen ist symbolisch.*" (XII, 9)

Präziser müsste dieses Axiom heißen, dass Wissen nur symbolisch dargestellt werden kann, wie Schlegel dies im letzten Teil der Vorlesung formuliert (XII, 93). Dieses Axiom zielt auf die Form der Philosophie. Symbolisch heißt für Schlegel auch: vermittelt, nicht unmittelbar (vgl. XVIII, 138, 195). Das Wissen ist symbolisch, weil es keine unmittelbare Erfassung der Realität gibt.[8]

IV. Axiom: „*Alle Wahrheit ist relativ.*" (XII, 9)

Wahrheit wird also nicht gefunden, sondern produziert, indem immer wieder Irrtümer vernichtet werden. (XII, 9) Die Auffassung von der Vernichtung von Irrtümern beschreibt den Prozess der immer weiter voranschreitenden, aber niemals abschließbaren Erkenntnis, in der ein jeweils Endliches und Beschränktes überwunden wird. (XII, 6) Wahrheit erreicht niemals Absolutheitsstatus. Wahrheitsstreben als Vernichtung von Irrtümern beschreibt den Prozess der immer weiter voranschreitenden Erkenntnis, in der ein jeweils Endliches und Beschränktes überwunden wird, mit dem Anspruch, dass daraus das Unendliche entstehe (ebd.). Dieses Unendliche kann nur in immer neuen Versuchen allegorisch-symbolisch gefasst werden. Die Relativität der Wahrheit ergibt sich somit auch daraus, dass die Begriffe in einer unendlichen Variabilität kombinierbar sind. Da es keine absolute Wahrheit für den Menschen gibt, ist die Freiheit des Geistes verbürgt. Gäbe es eine solche absolute Wahrheit, wäre keine geistige Tätigkeit mehr erforderlich, der Geist, dessen Wesen in der Tätigkeit besteht, wäre damit vernichtet. (XII, 93)

Mit diesen Axiomen beschreibt Schlegel seine Auffassung eines infiniten, approximativen, prozessualen Philosophierens.

„*Die Philosophie ist unendlich, sowohl intensiv als extensiv.*" (XII, 9)

Die Dimension der Unendlichkeit betrifft sowohl die innere Ausgestaltung (intensiv) als auch den Umfang des Wissens (extensiv). Entsprechend heißt es in einem Fragment:

> „Die ABSOLUTE *Perfektibilität* des kritischen Systems ist nicht bloß extensiv, sondern auch *intensiv*: so daß die Freyheit des Kritikers auch IN dem kleinsten Bezirk unendlich ist, bey der Sicherheit *immer vorwärts* zu kommen". (XVIII, 507, 15)

[7] „Das Principium giebt uns Proportionen d[er] Elemente – Ideen geben uns Approximationen zum Universum – Progreßionen d[ie] Indifferenz. Die Tendenz d[er] Princ[ipien] ist d[en] Schein d[es] Endlichen zu vernichten. Erst dann ist Raum für die Ideen. – Sie sind bloß der Uebergang vom Irrthum zur Wahrheit" (XVIII, 416, 1139).

[8] „Symbole sind Zeichen, Repräsentanten d[er] Elemente die nie an sich darstellbar sind" (XVIII, 420, 1197).

„4. Aphorismus: Die Form der Philosophie ist absolute Einheit." (XII, 5)

Wie aber ist diese absolute Einheit zu realisieren? Als System? Ein System verbürgt zwar Einheit, aber das Absolute entzieht sich der Systematisierung; ein System als realisierte Form von Philosophie ist für Schlegel nicht mehr absolut. Die absolute Einheit ist eher vorzustellen als „ein Chaos von Systemen" (XII, 5). Der Chaosbegriff dient Schlegel dazu, die innere Bewegung und daraus hervorgehende Entwicklung zu beschreiben. So kann er auch sagen:

> „Die Idee der Philosophie ist nur durch eine unendliche Progression von Systemen zu erreichen. Ihre Form ist ein Kreislauf." (XII, 10)

Anstatt von Kreislauf spricht Schlegel auch oft von Zyklizität und meint damit ein immer neues Durcharbeiten des Problems, immer neu ansetzende Versuche der Verbalisierung, Systematisierung und hermeneutischen Auslegung.

Ein System hat Materie und Form. Als Materie hat Schlegel im 3. Aphorismus die Prinzipien und Ideen eingeführt. Die Form soll absolute Einheit sein. Einheit wird näher bestimmt durch *Harmonie* und *Konsequenz*. Die Elemente der Materie und der Form bezieht Schlegel aufeinander und gewinnt daraus die näheren Bestimmungen, die 'Charaktere' des Systems. Konsequenz angewendet auf Ideen bewirke die Symmetrie der Ideen. Harmonie angewendet auf die Prinzipien bewirke deren Kontinuität. (Schema 3)

> *„Also Kontinuität der Prinzipien und Symmetrie der Ideen sind die Charaktere des Systems.*" (XII, 18)

Der hier vorgenommenen wechselseitigen Verbindung von Elementen oder Begriffen liegt ein Konstruktionsschema zugrunde, das zunächst erläutert werden soll, weil nur so der Gesamtaufbau der Vorlesung verständlich wird.

3.3. Methodenlehre

Die *Jenaer Vorlesung* ist bestimmt von einem groß angelegten integrativen Programm Schlegels, der Synthese der Bewusstseinsphilosophie Fichte und der pantheistisch gedeuteten Substanzphilosophie Spinozas. Durchgeführt wird dieses Programm in der Form der methodischen Vermittlung der Faktoren bzw. Pole eines Gegensatzes: Bewusstsein und Unendliches, Freiheit und Notwendigkeit, Individuum und Universum. Schlegel entwickelt eine Methodenvorstellung, nach der er in dieser Vorlesung vorgeht und die auch vielen seiner Fragmente zugrunde liegt. Er geht aus von einem triadischen Modell, bei dem ein positiver und ein negativer Faktor (Maximum und Minimum), die ein Widerspruchsverhältnis bilden, synthetisiert werden in einem „Indifferenzpunkt", dem „gemeinschaftlichen Mittelpunkt" (XII, 33), in dem die Vermittlung zwischen beiden Seiten erfolgt.

> „Jedes Mittelglied ist zu betrachten als eine unendliche Progression zu den beyden Elementen." (XII, 22)

Die Vermittlungsarbeit ist somit ein nie abgeschlossener Prozess. Dabei sind auch die Triaden untereinander verflochten. Mit diesem methodologischen Modell verbindet Schlegel den Anspruch, Begriffe zu *konstruieren*, d. h. ihr genetisches Hervorgehen aus anderen Begriffen aufzuweisen und so ein kategoriales Gerüst für seine Philosophie zu entwickeln. Er knüpft damit an das Programm der von Kant und Fichte unternommenen Deduktion der Kategorien an, geht aber wie Hegel weiter in dem Anspruch, alle philosophischen Begriffe aus einem methodologischen Prinzip heraus entwickeln zu können. Das Grobkonzept dieser Konstruktion ist anhand der Vorlesungsnachschrift rekonstruierbar und ist strukturell gut zu erkennen, wenn die schematische Darstellung zu Hilfe genommen wird.

Zentrales Anliegen Schlegels ist der Aufweis, dass alle geistige Tätigkeit auf der Fähigkeit zur Verarbeitung von Widersprüchen beruht, die er jedoch aus Gründen der Abgrenzung vom logischen Widerspruchsprinzip *Paradoxien* nennt.[1] Im schon zitierten Brief an Schleiermacher vom 23. Januar 1801, in dem er über seine Vorlesung berichtet, erwähnt Schlegel, dass seine Zuhörer oft Anstoß an seiner „Paradoxie" nähmen.[2] Auf dieses methodologische Prinzip der Paradoxie kommt Schlegel immer wieder zurück.[3]

> „*Paradoxie* ist der Geist der Polemik und διαλ[Dialektik]." (XVIII, 388, 814)
>
> „Jeder Syll.[ogismus] sollte mit einer Paradoxie anfangen. Das Individuelle ist unbestimmt; dieß stimmt sehr gut damit, daß es allegorisch ist. Die Antinomieen hätten Kanten nicht bewegen sollen, das Unendliche aufzugeben, sondern den *Satz d[es] Widerspruchs*." (XVIII, 410, 1080)

Vergleichbar ist diese Methode derjenigen Fichtes, bei dem zwei antithetisch entgegengesetzte Begriffe (z. B. Ich und Nicht-Ich) in der Synthesis vereinigt werden. Nach Fichte „entstehen alle synthetische Begriffe durch Vereinigung Entgegengesezter" (GA I, 2, 283; SW I, 123)

Schlegel geht aus von den zwei Grundmethoden: Konstruieren und Charakterisieren. Er bestimmt wie Kant die *Konstruktion* als Methode der Mathematik.

---

1 So schreibt Schlegel in einem Fragment, das er den „Blüthenstaub-Fragmenten" von Novalis zur Edition im *Athenäum* eingefügt hat: „Hat man nun einmal die Liebhaberei fürs Absolute und kann nicht davon lassen: so bleibt einem kein Ausweg, als sich selbst immer zu widersprechen, und entgegengesetzte Extreme zu verbinden" (II, 164, 26).

2 Zitiert nach Josef Körner (1935, S. 42).

3 In seiner Rezension zu Adam Müllers „Vorlesung über die deutsche Wissenschaft und Literatur", die in den *Heidelbergischen Jahrbüchern* 1808 erschien, verwendet Schlegel zur Selbstcharakterisierung auch wieder den Terminus „*Schlegelsche* Paradoxie" (III, 154).

Kant hatte in der *KrV* die philosophische Erkenntnis definiert als „Vernunfterkenntnis aus Begriffen", die mathematische Erkenntnis hingegen als Vernunfterkenntnis „aus der Konstruktion der Begriffe" (KrV, A 713). Konstruktion soll heißen, dass die einem Begriff entsprechende „Anschauung a priori" entweder durch bloße Einbildung in der reinen Anschauung oder in der empirischen Anschauung dargestellt wird (ebd.). Die philosophische Erkenntnis betrachtet das Besondere im Allgemeinen, die mathematische Erkenntnis das Allgemeine im Besonderen (ebd., A 714), so dass also z. B. der allgemeine Begriff 'Dreieck' in einer konkreten Anschauung umgesetzt, d. h. konstruiert wird.

Schlegels Konstruktionsgedanke knüpft zum einen also an Kant darin an, dass hier das Allgemeine in einem konkreten Einzelnen dargestellt wird. Zum anderen zielt er darauf, Konstruktion nicht als formales, inhaltsleeres Vorgehen (XVIII, 371, 610) zu fassen, sondern so zu verstehen, dass sie durch die *Charakteristik* als der aufs Individuelle gehenden Methode der Historie material angereichert wird. (Schema 2)

> „Die Formaldefinit[ion] ist d[ie] *Construction*, die Materialdef[inition] die *Charakteristik*." (XVIII, 104, 901)

Die Konstruktion hat in der Charakteristik ihr methodisches Korrelat. Die Charakteristik ist die grundlegende Methode der Historie. Damit intendiert Schlegel eine Synthese von Formalwissenschaft (Mathematik) und empirisch-historischer Wissenschaft (Historie).

> „*Anschauliche Construction reiner Begriffe* – Schemata – *Maaßstebe und Standpunkte* zum Messen gibt der prakt.[ischen] Mathem.[atik] die *Historie* und NUR SIE." (XVIII, 11, 82)

Die einzelnen Funktionen von Mathematik und Historie werden in der Synthese nun wieder wechselseitig aufeinander bezogen. Die Mathematik arbeitet mit *Symbolen*, die Historie mit *Idealen*, die Schlegel versteht als Ideen, die bezogen sind auf ein Individuum, ein Einzelnes (XII, 8). Die Charakterisierung von Symbolen ist ein *Interpretieren*, dieses aber die Methode der Historie. Das Konstruieren von Idealen ist ein *approximatives Konstruieren*, und dieses sei das *Experiment*. Die Verbindung von Experiment und Interpretieren kennzeichnet die Physik.[4] Unter Physik versteht Schlegel nicht eine spezialisierte Einzelwissenschaft, sondern die Gesamtheit der Naturwissenschaften bzw. die Naturphilosophie.

Dieses von Schlegel entwickelte kategoriale Gerüst zeichnet sich dadurch aus, dass es keine strenge Separierung in zwei konträre Positionen, Methoden, Wissen-

[4] Dieser Begriff 'Physik' könnte zurückgehen auf Schelling, der seiner *Einleitung zu dem System der Naturphilosophie* (1799) den Untertitel gab: *über den Begriff der spekulativen Physik.*

schaften gibt (z. B. Natur- und Geisteswissenschaften, Formalwissenschaften und empirische Wissenschaften o. ä.), sondern eine wechselseitige Verflechtung. Mathematik, Historie und Physik sind selbst in das triadische Schema eingebunden: Mathematik ist der positive Faktor, Historie der negative Faktor, Physik vermittelt beide als übergreifende Wissenschaft der Realität, und zwar keine mechanische Physik, sondern eine solche, die als universale Naturwissenschaft die Materie als Werden erforscht.

Konstruieren (Mathematik) leitet Schlegel her als Synthesis von Produzieren und Deduzieren. Charakterisieren (Historie) ist die Einheit von Demonstrieren und Definieren. Experimentieren (Physik) entsteht aus der Verbindung von Skepsis und Realität. (XII, 19f.) Mathematik ist formale, Physik materiale Wissenschaft, Historie geht auf empirisch-materiales Wissen und bringt den genetischen Gesichtspunkt ein, unter dem jedes Wissen zu betrachten ist. Die Synthese von Konstruktion und Charakteristik liefert eine systematische Historie (XVIII, 96, 809) oder genetische Systematik (XVIII, 564, 41).

Häufig hat Schlegel in seinen Fragmenten betont, dass er Philosophie als Experiment versteht. Wie führt er in der *Jenaer Vorlesung* das 'Experimentieren' ein? Es ist kein praktisches Experiment, sondern ein geistiges Experimentieren. Das Experimentelle zielt darauf, solche Elemente der Theorie zu extrapolieren, die insofern zentrale Bedeutung für die philosophische Systematik haben, als sie durch ihren Bezug auf das Unendliche gekennzeichnet sind. Da aber das Unendliche ewig unerreichbar ist, bleibt alles Experimentieren, alles Denken und Wissen überhaupt, approximativ. Es ist eine Verbindung von Ideal und Konstruieren, ein approximierendes Konstruieren (XII, 16). Dies könnte bedeuten, dass das experimentelle Denken kein endgültiges Wissen intendiert, sondern dazu dient, Hypothesen zu formulieren, mögliche Denkwege ins Auge zu fassen, verschiedenartige Überlegungen zu kombinieren. Das Experimentieren führt Schlegel hier ein als Methode der Physik, „combinatorisches Experimentiren" hingegen als grundlegende Methode der Philosophie als Idealismus (XII, 21).[5]

Im Schlusskapitel zur „Philosophie der Philosophie" kommt Schlegel noch einmal auf die Methodenlehre zu sprechen. Hier erläutert er die Dialektik von Empirie und Theorie. (Schema 4) Der Gegenstand, auf den beide Methoden angewendet werden, ist die *Realität*. Als Gegenstand der *Empirie* ist die Realität *Phänomen*, d.h. etwas Einzelnes, das erfasst wird durch „bloß rohe Anschauung" (XII, 98). Die Empirie bearbeitet das Phänomen bis zu einer Stufe, auf der der Scheincharakter vernichtet und das Wesentliche daran, Schlegel bezeichnet dies

[5] Die hier anklingende methodisch-funktionale Äquivalenz von Physik und Idealismus wird in Kap. 3.4. näher erläutert.

als *Faktum*, herausgearbeitet ist. Das 'Faktum' bezeichnet das Allgemeine, Prinzipielle des Gegenstandes. Phänomen und Faktum beziehen sich also beiden auf den Gegenstand, nur aus unterschiedlicher Perspektive.

In der Gewinnung des Faktums aus dem Phänomen greifen drei methodische Funktionen ineinander. Durch *Analyse* werden die konstituierenden Elemente des Phänomens extrahiert. (XII, 98) Diese Elemente werden näher bestimmt, geprüft und miteinander korreliert. Dabei stiftet die *Analogie* die Verbindung zwischen den problematisierten, einzelnen Elementen. Die Prüfung des Status der Elemente geschieht durch das *Experiment* und die Aufstellung von *Hypothesen.* Diese Hypothesen haben Leitfunktion für die Empirie, nicht für die Theorie. (XII, 99)

Das *Faktum* als Resultat der Empirie bildet den Ausgangspunkt der *Theorie.* Es erhält hier den Status eines *Prinzips.*[6] Prinzipien sind die Grundbestandteile der Theorie. Ihr Ziel ist die Entwicklung eines *Systems.* (XII, 99) „Ohne Principien kein System und umgekehrt." (XVIII, 88, 709) Dabei sind zwei Methoden miteinander verbunden: Die *Reflexion* (die Methode in Anlehnung an Fichte) scheidet vom Objekt das Subjekt ab. (Schema 1). Die *Spekulation* (die Methode in Anlehnung an Spinoza) sieht ab vom Subjekt und zielt auf das Objekt unter den Bestimmungen Materie und Form. Reflexion und Spekulation erfordern zur Ausrichtung auf ihren spezifischen Gegenstand die *Abstraktion*, d. h. die Ausschaltung der jeweils entgegenstehenden Sichtweise. (XII, 100)

Die zentrale Aussage Schlegels zum Verhältnis von Empirie und Theorie besteht darin, *„daß Theorie und Empirie eins ist*, daß sie nicht absolut getrennt werden können" (XII, 98). Sie sind wechselseitig aufeinander bezogen. Und erst aus dieser Dialektik entspringt Philosophie. Schlegel geht aber noch einen Schritt weiter. Die Vermittlung von Empirie und Theorie wird gestiftet durch Historie. Diese konzeptionelle Idee findet sich auch in einem Fragment:

> „Hist[orie] d[ie] σϑ[Synthese] zu Theorie und *Empirie.*" (XVIII, 369, 577)

Schlegel scheint damit auf die Historizität der jeweiligen epistemischen Zugänge zum Gegenstand hinzuweisen, also darauf, dass nicht nur die Theorien selbst historische sind, sondern auch, dass das Resultat der Synthese von Theorie und Empirie, nämlich die Auffassung von Realität, eine historische Dimension besitzt.

Schlegels Bestreben richtet sich augenscheinlich darauf, der Vielschichtigkeit und Produktivität des Denkens durch Verbindung verschiedener Methoden zu entsprechen. System ist die Einheit von Historie und Mathematik, d. h. von Charakteristik und Konstruktion. Es ist damit nicht mehr „more geometrico" zu konstruieren, sondern Konstruieren hat offenen Charakter, wofür Schlegel gerne als Analogie auf das Poetische verweist.

[6] Zum Verhältnis Elemente – Prinzipien vgl. auch: *„Elemente* sind die Gründe, die man durch Analyse findet; *Principien*, die welche man durch Relig.[ion] synthetisch constituirt" (XVIII, 260, 801).

> „Ein φ[philosophisches] System hat mehr Aehnlichkeit mit einem π[poetischen] und Hist[orischen] System, als mit einem *mathematischen*, was man immer *ausschließend* für systematisch hielt." (XVIII, 84, 650)

Mit dieser Vorstellung einer flexiblen Methode verbindet sich die Auffassung, dass Philosophie zwar systematischen Anspruch habe, aber ihr Wissen nicht in einem deduktiven System darstellen könne. Gerade die Systemkritik gehört zu einem wesentlichen Eckpfeiler der Schlegelschen Fichtekritik. Sie wird auch in den Konnotationen des Ironiebegriffs immer wieder deutlich. Hierbei geht es Schlegel darum, den Anspruch auf Systematik aufrechtzuerhalten, dabei aber kein deduktives System geltend zu machen, das auf einem letzten Grundsatz aufbaut. Fichte hatte definiert:

> „Eine Wissenschaft hat systematische Form; alle Sätze in ihr hangen in einem einzigen Grundsatze zusammen, und vereinigen sich in ihm zu einem Ganzen". (GA I, 2, 112; SW I, 38)

Wissenschaftlichkeit und Systematizität bedingen sich bei Fichte wechselseitig. Im Gegensatz dazu will Schlegel Philosophie nicht mehr als Wissenschaft begründen. Sein Bruch mit dem Letztbegründungsanspruch der Philosophie impliziert auch den Zweifel an der Form des Systems. Dennoch spricht auch Schlegel von seinem philosophischen System, verstanden als eine Vielheit oder ein Chaos von Systemen. Das System soll ein Ganzes der Philosophie darstellen. Die Methode soll dieses Ganze hervorbringen. Dazu hat er vier methodische Elemente aufgewiesen: 1. Den *Anfang* der Philosophie bilden Skepsis und Enthusiasmus. 2. Die *Tendenz* der Philosophie geht aufs Absolute und auf Realität. (XII, 18) 3. Die Bezugnahme der Skepsis auf die Realität konstituiert das *Experimentieren.* (Ebd.) 4. Enthusiasmus bezogen aufs Absolute bewirkt die *kreisförmige Richtung der Methode.* (XII, 19) Das soll heißen, dass die enthusiastisch intendierte Richtung aufs Absolute durch die Skepsis immer wieder abgebogen wird. Daraus ergibt sich eine zyklische Bewegung des Denkens, das immer wieder neu ansetzt, um seinen bisherigen Horizont zu übersteigen, und doch wieder kritisch beschränkt wird. Eine solche Philosophie ist immer nur ein vorläufiger Versuch, „ein *Experimentieren*" (ebd.).

Die Methodenüberlegungen zu den Grundwissenschaften Mathematik und Historie sind eingebettet in Schlegels Philosophiekonzept. Denn Mathematik und Historie sind aus den beiden philosophischen Grundrichtungen des Realismus (Spinoza) und Dualismus (Fichte) entwickelt, die beide in ihrer Synthese einerseits den *Idealismus* als höchste Form der Philosophie, andererseits die *Physik* als höchste Form der Wissenschaft, konstituieren. In der Methodenlehre sind Idealismus und Physik parallelisiert. Der Idealismus partizipiert an den Wissenschaften. Umgekehrt geht der Idealismus in die Wissenschaften ein:

„Die *Methode* des Id[ealismus] ist eben so agil und variabel als er selbst. – Er muß aus seiner Methode herausgehn können, in d[ie] Methoden jeder Wissenschaft, doch so daß er immer wieder in diese zurückfließen kann." (XVIII, 371, 608)

3.4. Philosophie als Idealismus

Zur Charakterisierung seines Philosophiekonzepts verwendet Schlegel in der Vorlesung nicht den Begriff Transzendentalphilosophie, sondern *Idealismus*.[1] Als Idealismus definiert er jene Philosophie, die aus der Vereinigung des transzendentalen Bewusstseins (ausdrücklich als das Bewusstsein, das selbst nicht empirisch ist und das empirische Bewusstsein ermöglicht, vgl. XII, 23) und dem Streben nach dem Unendlichen hervorgeht: Idealismus ist *Bewusstsein des Unendlichen*. (Schema 1)

Das Bewusstsein des Unendlichen wird hergeleitet aus der Verbindung der methodischen Grundelemente der Philosophie, Enthusiasmus und Skepsis, mit deren Gegenstand, dem Absoluten. Um die Richtung aufs Absolute zu realisieren, soll von allem abstrahiert werden, was nicht absolut ist. Dies wäre aber nur ein rein negatives Verfahren. Es muss zugleich etwas positiv gesetzt werden. Dieses kann aber nur das Gegenteil des Abstrahierten sein. Dieses ist aber nicht wieder nur das Absolute, sondern das Unendliche. Zugleich kann, ganz in der Traditionslinie der neuzeitlichen Bewusstseinsphilosophie, nicht abstrahiert werden von dem Abstrahierenden selbst, dem Bewusstsein. (Auch bei Fichte kann vom Subjekt nicht abstrahiert werden.) Die Abstraktion von allem dem Absoluten Entgegengesetzten führt zu den zwei zentralen Elementen der Philosophie: dem Unendlichen und dem Bewusstsein. Paradigmatisch behandelt Schlegel eine Philosophie des Unendlichen anhand Spinoza und eine Philosophie des Bewusstseins anhand Fichte. (XII, 5) Ihre Synthese führt zur Bestimmung von Philosophie als „Bewusstsein des Unendlichen". Schlegel rezipiert beide Philosophien als idealtypische Ausgestaltungen prinzipienorientierter Philosophie, die mit ihrem konträren Grundprinzip die Grundtypen von Philosophie repräsentieren und damit die Elemente der Synthese liefern.[2]

---

[1] Auch in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 bezeichnet Schlegel seine Philosophie als Idealismus. Manfred Franks (1997) dezidierter Abgrenzung von Idealismus und Romantik kann ich deshalb, wie schon in der Einleitung dargelegt, nicht zustimmen.

[2] Dass Schlegel sein Syntheseprogramm auf Spinozas und Fichtes Philosophie ausrichtet, ist keine beliebige Entscheidung, wie eine Äußerung in dem nachträglich (1801) geschriebenen Abschlussteil des Lessingaufsatzes (1797) belegt: „Alle Gedanken eines

„Das einzige Objekt des Bewußtseyns ist das Unendliche, und das einzige Prädikat des Unendlichen ist Bewußtseyn." (XII, 6)

Dieses Bewusstsein des Unendlichen ist für Schlegel die Triebkraft jeder Philosophie. Umgekehrt gilt ihm nur das als Philosophie, was auf dem Bewusstsein des Unendlichen beruht. Das Anliegen Schlegels, das in der Richtung des Idealismus auf Realität zusammengefasst ist, besteht darin, das Tätigkeits- und Selbstbestimmungsprinzip Fichtes zu bewahren, zugleich aber den Menschen existentiell und kognitiv in den Gesamtzusammenhang des Universums eingeordnet zu denken.

'Bewusstsein' und 'Unendliches' fungieren in diesem Philosophiekonzept als die Grundbegriffe, Schlegel nennt sie „die Begriffe *a priori*" (XII, 27). Aus ihnen soll alles abgeleitet werden. Die Verbindung beider Begriffe ist die eigentliche philosophische Arbeit und gibt den *„Inhalt des Idealismus"*. (XII, 27) Dabei bezieht sich Schlegel folgendermaßen auf Fichtes und Spinozas Philosophie: Fichtes Philosophie geht aus vom Bewusstsein. Sie hat die Form der *Duplizität*. Dies meint, dass es Fichte um die Synthese von Ich und Nicht-Ich geht, die sich als Synthese der zentripetalen und zentrifugalen Richtung der Tätigkeit erweist. Während Schlegel in vielen Fragmenten und auch anderen Äußerungen (z. B. in Briefen) Fichte immer deswegen kritisiert, weil er nicht historisch genug sei, stellt er ihn in der Vorlesung gerade auf die Seite der Duplizität und Empirie, aus der dann die Historie abgeleitet wird. Dem steht Spinozas Philosophie in ihrer Ausrichtung aufs Unendliche gegenüber, die die Form der *Identität* hat. Spinozas Methode ist *Spekulation*. Sie geht auf etwas Transzendentes, erhebt sich über jedes faktische Wissen. Fichtes Methode der *Reflexion* untersucht die Elemente des Wissens, des Bewusstseins. Spinozas Philosophie ist ausgerichtet auf Kontemplation, *Ruhe* und die selbstvergessene Liebe, Fichtes Philosophie auf Selbständigkeit und *Tätigkeit* des Subjekts. Die einzelnen Charakteristika der beiden Positionen werden jeweils aufeinander bezogen. Die Synthese der philosophischen Standpunkte von Spinoza und Fichte soll damit keine bloß additive Verbindung sein, sondern eine wechselseitige Relationierung. (Schema 2)

Spinosa, eines Fichte könnt Ihr auf einen einzigen Zentralgedanken reduzieren, und diese über die allgepriesne *Konsequenz* ebenso weit erhabne als ganz von ihr verschiedne *Identität* des ganzen Stoffs kann Euch lehren, daß dieser hier die Hauptsache sei, wenn Ihr die Bemerkung hinzunehmt, daß die Form selbst bei jedem dieser beiden kühnsten und vollendetsten Denker nur ein Ausdruck, Symbol und Widerschein des Inhalts ist, nämlich des Wesentlichen, des einen und unteilbaren Mittelpunkts des Ganzen. Darum ist die Form des Einen die der Substanz und der Permanenz, Gediegenheit, Ruhe und Einheit, die des andern Tätigkeit, Agilität, rastlose Progression, kurz der diametrale Gegensatz der ersten" (II, 413).

Die beiden Grundbegriffe, Bewusstsein und Unendliches, werden in ihre Elemente (positiver und negativer Faktor) zerlegt. Das Unendliche hat den positiven Faktor des Unbestimmten; dessen Negation, der negative Faktor, ist das Bestimmte. Daraus ergibt sich als Definition des Unendlichen: „*Das Unendliche ist ein Produkt des Unbestimmten und des Bestimmten*." (20, Fußn.) Das Bewusstsein hat als positiven Faktor das Ich, als negativen Faktor das Nicht-Ich und wäre so zu definieren als Synthese von Ich und Nicht-Ich. Diese abgeleiteten Elemente können nun wieder aufeinander bezogen werden. Soll sich das Unbestimmte bestimmen, führt dies auf den Begriff der Welt (aus der Sicht des Bewusstseins als Nicht-Ich). Wenn die umgekehrte Perspektive eingenommen wird, wonach das Bestimmte sich zum Unbestimmten bestimmt, ist das Wesen des Ich markiert (ebd.).

Nachdem Schlegel in einem ersten Durchgang die Verbindung von Fichte (Bewusstseinsphilosophie) und Spinoza (Philosophie des Unendlichen) zum Idealismus (Bewusstseins des Unendlichen) geführt hat (Schema 1), geht er in einem zweiten Durchgang vom Idealismus aus und untersucht die einzelnen Aspekte dieser Synthese (Schema 2). Dabei verwendet er die Charakteristika *Realismus* und *Dualismus*. Der Realismus, hier als ein transzendenter, kein empirischer Realismus, zielt auf eine Theorie der einen, unteilbaren Substanz, die gekennzeichnet ist durch Beharrlichkeit und Identität. Sein Anspruch ist *Wahrheit*. Der Dualismus beschäftigt sich mit Elementen des *Wissens*, die als veränderlich und durch Widersprüche bestimmt angesehen werden. Er zielt auf Empirie, auf die konkreten, einzelnen Dinge in ihrem Werden. (XII, 14)

In transzendentaler Hinsicht ist das Grundelement des Realismus das Unendliche, das Grundelement des Dualismus das Bewusstsein (als Beziehung von Ich und Nicht-Ich). Der Realismus ist spekulativ und konstruierend und entspricht damit dem Vorgehen der Mathematik. Diese philosophischen Richtungen korrespondieren einer paradigmatischen Grundunterscheidung der Wissenschaften in die rein konstruierende *Mathematik* und die charakterisierend und interpretierend verfahrende *Historie* (z. T. deckt sich Historie mit unserem heutigen Verständnis von Geisteswissenschaften).[3] Diese beiden Wissenschaften werden synthetisiert in der *Physik* als der höchsten aller Wissenschaften (vgl. XII, 16).

Die von Schlegel vorgeführte Herleitung aller Wissenschaften aus den Elementen des Idealismus, gilt ihm als Beleg für „*die Energie des Idealismus*":

[3] Die Wechselbeziehung beider Methoden thematisiert Schlegel auch in folgendem Fragment: „Ein συστ*[System]* ist die Historie aller in einer Sphäre befindl.[ichen] Individuen. *Historie* ist ein System von synthesirter Constr[uktion] und Charakt[eristik]. Sind beide absolut wechselsaturirt; so ist Constr[uktion] + Charakt[eristik] = Hist[orie]" (XVIII, 96, 809).

> „Er steht allen oben an, *als die höchste Summe der Wahrheit*, und erstreckt sich auf alles; alles ist durch ihn bedingt." (XII, 17)

Dabei hat er in diesem Herleitungsgang eine funktionale Äquivalenz zwischen Idealismus als der höchsten Form der Philosophie und Physik als der höchsten Wissenschaft aufgewiesen. Philosophie und Physik bilden jeweils die Vermittlung, den Indifferenzpunkt, zwischen den beiden philosophischen Richtungen Realismus und Dualismus sowie den wissenschaftlichen Grundrichtungen Mathematik und Historie, die selbst wieder aus Realismus und Dualismus abgeleitet sind. Der Idealismus fragt nach dem Verhältnis zwischen Bewusstsein und Unendlichem, die Physik (die Wissenschaften) nach der inhaltlichen Bestimmung dessen, was durch die Philosophie abstrakt-begrifflich behandelt wird. (Schema 2)

Die Quintessenz dieser Herleitung besteht darin, dass die „Kritik des Idealismus", d. h. eine Bestimmung seiner Leistungen, auf eine „*Encyclopädie der Wissenschaften*" führt. (XII, 17) Die Gesamtheit der Wissenschaften ließe sich demnach aus den Elementen des Idealismus deduzieren und so als systematisches Ganzes auffassen.[4] Als Programm Schlegels kann gelten:

> „Der Zweck des Id[ealismus] ist, *alle Standpunkte* in einem System zu vereinigen und die falschen Tendenzen zu vernichten." (XVIII, 380, 709)

In diesem Sinne ist die folgende Zusammenfassung zu verstehen:

> „Die Philosophie ist eine Mathematik des Bewußtseyns, eine Geschichte des Weltalls, und eine Physik des Verstandes (welches man *Logik* nennen könnte)." (XII, 18)

Idealismus vereinigt Bewusstseinstheorie (Dualismus), Theorie des Universums (Realismus) und Methodologie. Diese Position ist weder identisch mit Fichtes Konzept von Transzendentalphilosophie als Synthese von Idealismus und Realismus, noch mit dem Philosophiebegriff Schellings, der sein *System des transzendentalen Idealismus* in zwei Grundwissenschaften unterteilt: die Philosophie der Natur und die Transzendentalphilosophie. Schlegel versucht scheinbar, seinen Begriff des Idealismus in der Schwebe zu halten zwischen diesen Positionen. Denn sein Idealismus ist einerseits die Synthese von Realismus und Dualismus, hat aber andererseits in der Naturphilosophie (Physik) sein funktionales Pendant.

Idealismus als 'Bewusstsein des Unendlichen' hat zum Gegenstand die *Realität* (XII, 6). Der Sinn des Begriffs Realität ergibt sich erst durch die Vereinigung der beiden konstitutiven Elemente: Reflexion (Minimum) und Universum (Maxi-

[4] In dem Aufsatz *Literatur* (1803) stellt Schlegel den Idealismus als „Mittelpunkt und die Grundlage der deutschen Literatur" heraus. Aus ihm gingen die Poesie und „eine das Ganze der Natur umfassende Physik" (III, 5) hervor. Der philosophische Idealismus sei negative Darstellung des Unendlichen, Physik (und Poesie) positive Darstellung (III, 7). Zugleich identifiziert sich Schlegel mit Schellings Darstellung des Realismus (III, 8).

mum) (XII, 27f.) Die Bedeutung des Begriffs Realität lässt sich somit von zwei Seiten her erschließen. Unter dem Gesichtspunkt des Bewusstseins ist Realität die von uns erzeugte geistige Realität. Die materielle Seite der Realität hingegen entspricht der einen unendlichen, ewigen Substanz, dem Göttlichen. So identifiziert Schlegel Realität mit 'absoluter Intelligenz' (XII, 92) bzw. 'göttlichem Geist'. Wenn Idealismus den Begriff Realität zum Gegenstand hat, ergibt sich hieraus:

> „Das Wesentlichste des Idealismus ist in der Annahme einer absoluten Intelligenz, die die Realität in sich vereinigt, und die wir nur symbolisch kennen." (XII, 96)

Dieses Denken der Realität kann nur symbolisch dargestellt werden. Hierin ist das 3. Axiom, dass alles Wissen symbolisch sei, impliziert. Das Vermögen des symbolischen Wissens ist der Verstand. Für die weitere Explikation des Schlegelschen Konzepts ist an dieser Stelle seine Bewusstseinstheorie einzubeziehen, in der er die epistemische Funktion der einzelnen Bewusstseinsvermögen bestimmt.

3.5. Theorie des Bewusstseins und Erkennens

Das 'Bewusstsein des Unendlichen' ist für Schlegel Wesensbestimmung des Menschen überhaupt. Konkretionen des 'Bewusstsein des Unendlichen' sind das 'Gefühl des Erhabenen', das 'Streben nach dem Ideal' und die 'Sehnsucht nach dem Unendlichen'. (Schema 1) Hiervon ausgehend leitet er alle anderen Bewusstseinsvermögen her und erklärt ihre jeweilige Leistung im Gesamt des Bewusstseins.

Das *Gefühl des Erhabenen* wird jedem Menschen zugesprochen. „Es liegt dies ganz roh im Individuo" (XII, 6), hat keinen konkreten, gegenständlichen Inhalt, sondern ist „*das Letzte, Ursprüngliche*, was nicht erklärt werden kann. Es ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet." (XII, 7) Nicht die Rationalität also ist das Spezifische des Menschen, wie dies die klassische Definition als „animal rationale" zum Ausdruck bringen soll, sondern ein unbestimmtes, archaisches Gefühl. Es ist ein erhabenes Gefühl, weil es den Menschen als Teil des Universums empfinden lässt. Das Gefühl des Erhabenen ist jedoch nicht immer präsent, es entsteht plötzlich und hält nur kurze Zeit an.

Das *Streben nach dem Ideal* beruht auf Wissen und Wollen. In ihm sind alle Bestrebungen des Menschen in einem höchsten Ziel gebündelt.

Die Synthese beider Bewusstseinsformen führt auf die *Sehnsucht nach dem Unendlichen*, die von Schlegel als das überhaupt Höchste im Menschen bestimmt wird. In der Sehnsucht nach dem Unendlichen ist ein Streben manifest, das aber kein bestimmtes Ideal verfolgt, sondern ins Unbestimmte geht. Ist bei einem Menschen das Streben nach dem Ideal verbunden mit der Sehnsucht nach dem Unendlichen, so bewirkt dies die *Liebe für alles Ideale*; diese bezeichnet Schlegel als

Sinn. (XII, 8) Sinn ist auch Ahndung, Weissagung (XII, 63). Ist die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die ruhig, ewig und unbestimmt ist, verbunden mit dem plötzlich eintretenden Gefühl des Erhabenen, so wird der Betreffende immer dieses Gefühl haben wollen. Diesen Zustand nennt Schlegel *Bildung* (ebd.).[1]

Mit dem Bezug des Bewusstseins auf das Unendliche beschreibt Schlegel Unbestimmtheit und Offenheit als Wesensmerkmale des Menschen, wobei die Sehnsucht nach dem Unendlichen als eine innere Triebkraft wirkt.

> „Unser *Selbst* ist ein Wiederschein des Unendlichen." (XII, 24)

> „Aus *dem Unendlichen* entsteht *das Bewußtseyn, wenn das Unendliche unendlich endlich wird. Und wenn im Bewußtseyn des Ich und Nichtich, und die Vereinigung der beyden erreicht ist*, entsteht das *Unendliche*." (XII, 25)

Das Bewusstsein fasst Schlegel in einer metaphorischen Beschreibung als +a–a, und er will darunter verstanden wissen „eine werdende und verschwindende *Null*" (XII, 25). Eine nähere Erläuterung hierzu gibt der Text nicht. Es könnte Folgendes bedeuten: Zum einen ist es als 'plus' und 'minus' ein dialektisches, prozesshaftes Geschehen des Werdens und Vergehens, Aussichherausgehens und Insichzurückkehrens, der Selbstbildung und Selbstvernichtung. Zum zweiten ist es als 'Null' selbst ein Nichts, d. h. nichts Festes, Konstantes, Substantielles, sondern es konstituiert sich stets neu. Schlegel stimmt hier ganz mit Fichte überein, der dem absoluten Ich als Tathandlung jegliche Substrathaftigkeit abgesprochen hat und das Selbstsetzen als Wesensmerkmal des Ich auszeichnet. Auch für Schlegel ist das Wesen des menschlichen Bewusstseins Selbstbestimmung, und zwar so gedacht, dass diese Selbstbestimmung eine Bestimmung zum Unbestimmten, eine Öffnung aufs Unendliche hin ist. (XII, 28)

Die Kombination der beiden Elemente, Bewusstsein und Unendliches, führt auf neue Begriffe. (Schema 5) Dies sei kurz angedeutet. Das Unendliche als Bestimmung des Bewusstseins, also unendliches Bewusstsein, ist *Denken* (XII, 21). Das Denken der Realität kennzeichnet das *Wissen*. Wird zum anderen das Bewusstsein als Bestimmung des Unendlichen, als bewusstes Unendliches, verstanden, ist hiermit der Begriff der *Gottheit* hergeleitet. Gott bezogen auf Realität, gedacht als realisierte Gottheit, führt auf den Begriff *Natur* (ebd.). Alles Wissen ist immer gerichtet auf die Natur. „*Jede Wissenschaft ist daher NaturWissenschaft*" (XII, 26), paradigmatisch bezeichnet als 'Physik'. Die Gottheit wird nicht gewusst, sondern gedacht. Das Denken der Gottheit erfolgt durch *Divination* (ebd.) und verwendet als Mittel der Darstellung die *Allegorie*.

---

[1] Schlegel verwendet den Bildungsbegriff auch noch in einem allgemeineren Sinn (vgl. Kap. 3.7).

Die Allegorie hat symbolische Kraft, die das Einzelne als Teil oder Verkörperung des Ganzen zu nehmen vermag. Sie vermittelt zwischen Substanz und Individuum durch die Schaffung eines *Bildes* (XII, 39). Jedes Einzelne, „ein Kunstwerk – ein Thier – eine Pflanze" (XII, 40) bildet für sich ein ganzes Universum, denn es ist Bild, Allegorie des Ganzen. Die darstellende Fähigkeit der Allegorie ist dabei unerschöpflich, da sie unendliche Möglichkeiten der Symbolisierung hat.

> „Durch den Begriff der Allegorie wird deutlich, *daß die Form unendlich ist*." (XII, 39)

Die Allegorie stellt die Vermittlung zwischen Unendlichem und Endlichem, Einheit und Vielheit her. (XII, 41) Sie liefert eine spezifische Form der „Erklärung vom Daseyn der Welt" (XII, 40). Mehr noch, unsere Vorstellung von der „Welt" überhaupt ist nur Allegorie (ebd.). Eine allegorische Weltsicht ist deshalb geboten, weil „*die Welt noch unvollendet ist*" (XII, 42). Wäre die Welt vollendet, hätten wir die Möglichkeit, ein Wissen von ihr zu erlangen. Da dies nicht der Fall ist, bleibt unsere Weltsicht allegorisch-symbolisch. Dabei hat jedes Einzelne nur so viel Realität, d. h. Bezug auf das Unendliche, „*als es Sinn, als es Bedeutung, Geist hat*" (XII, 40), und diese Sinnkapazität wird durch den Verstand vermittelst der Allegorie gestiftet.

Der *Verstand* ist die höchste mentale Fähigkeit. Er ist das Begreifen des Ganzen. Im Begriff des Verstandes sind die vier leitenden Begriffe des Idealismus, Bewusstsein, Unendliches, Reflexion und Universum, verbunden.

> „*Der Verstand ist ein unendliches Bewußtseyn, ein bewußtes Unendliches, ein reflektirtes Universum, eine universelle Reflexion.*" (XII, 28)

In dieser Formulierung klingt an, dass Schlegel mit dem Verstand nicht nur Leistungen des menschlichen Bewusstseins verbindet, sondern auch die Idee einer immanenten intellektuellen Kraft im Universum selbst. (Darauf wird im folgenden Kapitel 3.1.6. zurückzukommen sein.) Hier soll zunächst nur die Bewusstseinsfunktion des Verstandes aufgewiesen werden.

Verstand als höchste Form des Bewusstseins (XII, 84) reicht über die *Vernunft* hinaus. Die Vernunft ist das theoretische Vermögen. Schlegel nennt sie „das Prinzip des Mechanismus im *Denken*" (XII, 58). Auch die Vernunft ist auf das Unendliche gerichtet. Sie ist das Vermögen der Ideen. Im Zusammenwirken mit dem Sinn produziert sie das Wissen. Der Verstand steht insofern jedoch über der Vernunft, als er das Wissen in seinem Sinn deutet und so als höhere Wahrheit zur Geltung bringt (XII, 58).[2]

> „Der Verstand ist die *höchste Vollendung des geistigen und denkenden Vermögens*". (XII, 13, Fußnote)

---

[2] Vgl. zu Schlegels Bestimmung der Begriffe Verstand und Vernunft Kap. 4.1. und auch Kap. 4.3.

Er ist das Vermögen der Philosophie, er vermag das Unendliche auf das Endliche zu beziehen. Dieser philosophische Verstand ist jedoch vom so genannten gesunden Alltagsverstand zu unterscheiden, denn dieser kann sich gerade nicht über die Endlichkeit erheben. Er ist eher ein kranker, denn ein gesunder Verstand. Seine Genesung kann kaum durch Philosophie erfolgen, denn diese setzt einen intakten Verstand voraus, sondern bevorzugt durch Kunst. Die Kunst ist hierzu in der Lage, weil sie beides leistet, „das Unendliche zum Bewußtseyn zu bringen, oder das Bewußtseyn ins Unendliche fortzusetzen" (XII, 29). Mit dieser Einbeziehung der Kunst nimmt Schlegel konstitutiv in die menschliche Wesensbestimmung neben das Denken die *Phantasie* auf:

> „Das Wesen des Menschen aber besteht in *Verstand* und *Phantasie*." (XII, 84)

Verstand ist verbunden mit der Gesetzlichkeit in Beziehung des Ganzen aufs Einzelne. Er ist die Einwirkung aus dem Höheren ins Endliche mit dem Zweck, das Endliche zu vernichten. *Phantasie* dagegen vollbringt die umgekehrte Leistung: Sie treibt das Endliche ins Unendliche hinaus, wobei alle Gesetzlichkeit aufhört. (XII, 84) Beide Vermögen beruhen auf Freiheit:

> „*es ist Freyheit die erste Bedingung der Phantasie und der letzte Zweck des reinen Verstandes*" (ebd.).

Das Spezifische philosophischem Denkens erklärt Schlegel aus zwei kognitiven Leistungen des Bewusstseins: die *objektive Willkür* (Handlung der ursprünglichen Abstraktion) und die *intellektuelle* oder auch *intellektuale Anschauung*[3] als die Fähigkeit zum „geistigen Anschauen des Ganzen" (XII, 100). Die Einheit beider ergibt den *transzendentalen Standpunkt* (XII, 23). Bewusstsein, Realität, Unendliches sind die Elemente des transzendentalen Standpunkts. (XII, 25) (Schema 3)

Die *objektive Willkür* oder ursprüngliche Abstraktion ist zum einen auf die Ermittlung der Bedingungen alles Objektiven gerichtet. „Es wird die höchste Einheit gesucht und alles Subjektive wird entfernt." (XII, 23) Aufgabe der objektiven Willkür soll sein, von allem Relativen zu abstrahieren. Sie führt so auf den Begriff des Unendlichen. Dabei abstrahiert sie zugleich vom individuellen Bewusstsein, wobei als Resultat das „ursprüngliche Bewußtsein", das göttliche Bewusstsein, gefunden wird, welches das individuelle Bewusstsein erst ermöglicht (ebd.).

Während die ursprüngliche Abstraktion die beiden Grundelemente – Bewusstsein und Unendliches – reflexiv freilegt, ist die *intellektuelle Anschauung* die Instanz, die diese beiden Grundelemente als für das Bewusstsein irreduzible Elemente vergewissert:

---

[3] Schlegel unterscheidet nicht zwischen intellektueller und intellektualer Anschauung, sondern verwendet beide Termini gleichbedeutend.

> „Durch die *intellektuale Anschauung* haben wir gefunden, daß man vom *Bewußtseyn* und dem *Unendlichen* nicht abstrahiren kann". (XII, 24)

Die intellektuelle Anschauung versteht Schlegel hier als die „innere Anschauung der Wahrheit" (ebd.). In ihr sind Verstand und Anschauung verbunden. Ihr Gegenstand ist das ursprüngliche Bewusstsein, das sie *„anschaut* und *versteht"* (ebd.). Sie ist *„das Bewußtseyn von dem Bewußtseyn des Unendlichen"* (ebd.). Dieses „Bewusstsein des Bewusstseins" ist jedoch nicht Reflexion, sondern ein unmittelbares, begrifflich nicht vermitteltes Wissen. Die intellektuelle Anschauung ist nicht zu verstehen im Sinne des transzendentalen Selbstbewusstseins bei Fichte, sondern sie ist Bewusstsein des Göttlichen, des Universums. So kann Schlegel auch sagen, dass die intellektuelle Anschauung die Wahrnehmung des Bewusstseins „als die ursprüngliche Wurzel des Universums" sei. (XII, 17) Ganz explizit wird dies dann deutlich in der Aussage, *„daß wir das Daseyn des Göttlichen unmittelbar wissen*, durch *innern Sinn*, durch *intellektuale Anschauung"* (XII, 53).

Als die höchsten Elemente der Weisheit schließlich bestimmt Schlegel *„das Wissen des Göttlichen"*, *„Selbstkenntniß"* und *„Kenntniß der Natur"* (XII, 62).

3.6. Theorie der Natur und des Göttlichen

Die „Theorie der Welt" ist ein kurzes Kapitel von 6 Seiten, das in die Grundbegriffe einführt. Erklärungsbedürftig sind dabei zunächst die Termini 'Welt', 'Natur', 'Universum' und 'Gottheit'. (Schema 5) Diese Termini lassen sich anhand des Vorlesungstextes jedoch nicht eindeutig trennen.[1] Das Kapitel „Theorie der Welt" (XII, 39ff.) wird in der Einführung als „Theorie der Natur" (XII, 32) angekündigt, und im Kapitel selbst arbeitet Schlegel mit dem Terminus 'Natur'. Ebenso sind die Termini 'Universum' und 'Natur' inhaltlich nicht präzise getrennt.

Der übergreifende Begriff ist der des *Universums*, der von Schlegel synonym mit Gottheit bzw. dem Göttlichen gebraucht wird. Universum ist das Allumfassende, Unendliche, selbst Strukturlose (Chaos), aus dem alle Entwicklung, alles Werden hervorgeht. Schlegel nennt dieses Gott-Universum auch „absolute Intelligenz" (XII, 77). Die Tendenz des Universums, sich zu gestalten, Form zu geben, ist gefasst im Begriff der *Natur*. Sie ist die Realisierung der im Universum angelegten Möglichkeiten.[2]

> „Nur die Natur *ist*, Alles ist eins, und dies Eine, Ganze ist frey, lebendig, organisch. Das Einzelne ist bedingt frey. Das Endliche ist gar nicht, es ist nur in Beziehung auf das Ganze. Und dieses Ganze ist identisch mit der *absoluten Intelligenz*, oder mit dem *Gedanken der Gottheit*." (XII, 77)

Als Begriffe zur näheren Bestimmung der Natur, der Gottheit, dienen 'Duplizität' (Veränderlichkeit), und 'Identität'.[3] Schlegel nennt sie die „Urfakta" (XII, 79). Die Natur als Ganzes ist das Bild, die Geschichte der werdenden Gottheit (XII, 54), „was sich aufs Ganze bezieht, ist göttlich." (XII, 78). Und der Mensch ist nur zu verstehen als Teil einer lebendigen, werdenden, unendlichen, göttlichen Natur.

Vom Begriff der Natur unterscheidet Schlegel den Begriff *Welt* insofern, als Welt nicht die *„Dinge außer uns"* meint, sondern die „objektive Welt" als Resultat geistiger Tätigkeit (XII, 37), als *„Produkt der schaffenden Einbildungs-Kraft"* (XII, 33). Demnach gibt es unterschiedliche Welt-Modelle. Der Realismus (Spinoza) interpretiere die Welt unter dem Gesichtspunkt der einen, unveränderlichen Substanz, der Dualismus (Fichte) hingegen unter dem der Veränderlichkeit der Elemente. (XII, 34) An späterer Stelle grenzt Schlegel 'Welt' als „System des Mechanismus" von 'Natur' als „Bild der werdenden Gottheit" ab, wobei die Welt Gegenstand der Wissenschaft ist, Natur Gegenstand der Religion. (XII, 54) Zum Teil sind beide Begriffe jedoch auch synonym verwendet.

Die nähere Bestimmung des Begriffs 'Natur' erfolgt durch die beiden Elementen *Materie* und *Form*. (XII, 34) Als Quelle der Form führt Schlegel die *Substanz* ein, als Quelle der Materie die *Elemente*. (XII, 37) Dies bedeutet, dass die Natur unter dem Gesichtspunkt der Substanz als Identität, Einheit und Beharrlichkeit bestimmt ist, unter dem Gesichtspunkt der Elemente jedoch ist sie gekennzeichnet durch Duplizität (Widersprüchlichkeit) und Veränderlichkeit. (Schema 2) Wie ist nun eine Synthese von Substanz und Elementen zu denken? Diese Synthese besteht für Schlegel darin, dass zum einen die Substanz selbst als veränderlich gedacht wird und damit Duplizität hat. Damit ist sie individualisierte Substanz, *Individuum*. Zum anderen können Elemente unter dem Aspekt der Beharrlichkeit

[1] Michael Elsässer versucht die Begriffe auf folgende Weise zu differenzieren: „Das Universum ist in sich unendlich, strukturlos, 'chaotisch', unbewußt, werdend in Expansion und Kontraktion. Natur ist demgegenüber der aktuale Vollzug der wahrnehmbaren, unbewußten Manifestationen des göttlichen Universums, die individuierte Kontraktion von dessen unendlicher Fülle. Wenn das Universum das unendlich strukturlose Reservoir von Anlässen für Produktionen der Phantasie ist, so ist dies die Natur in gestalthafter Weise" (1991, S. 123).

[2] Als Belege seien die folgenden Fragmente herangezogen: „Die Liebe ist d[er] Funke der Gottheit durch d[en] das Universum zur Natur wird; und durch Vernunft kehrt d[ie] Natur wieder in d.[ie] Gottheit zurück." (XVIII, 153, 361) „Es gibt kein Universum als d[as] werdende, also *Natur*" (XVIII, 157, 412). „Geist, Gott und Natur als Eins ist Universum" (XVIII, 291, 1150).

[3] In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 tritt an die Stelle des Begriffs der Duplizität die 'unendliche Fülle', an die Stelle des Begriffs der Identität die 'unendliche Einheit'.

und Identität gedacht werden. Dieser Sachverhalt ist beschrieben im Begriff des *Chaos* und meint „die Aufhebung der Elemente so, daß sie unter sich neutralisirt, gemischt sind“ (XII, 34). Die Materie kann verstanden werden als „Chaos von Elementen“ (XII, 38), Form als die individualisierte Substanz (XII, 39).

Die beiden Momente Materie und Form synthetisiert Schlegel dann in dem Wechselverhältnis: *„eine Materie, die sich selbst die Form giebt, und eine Form, die sich eine Materie erzeugt“* (XII, 35). Diese Synthese führt zum einen auf den Begriff der *Energie* als „die lebendige innere Kraft“ und „Prinzip der Organisazion“ (ebd.), zum anderen auf den Begriff des *Organismus*. Der Organismus stellt den Gegenstand in seiner immanenten Selbstbewegung, Selbstveränderlichkeit, die auf einer immanenten geistigen Potenz beruht, dar. Diese Leitgedanken verbindet Schlegel zu einer Vorstellung vom Universum als einem potentiell Unendlichen, einem Unendlichen im Werden. Realität ist zu denken als Leben, oder mit Schlegels Worten heißt dies, *„daß in der Welt nichts reell sey als das Lebendige“* (XII, 33).

Denkt man die Natur als die eine, ewige, unendliche Substanz und diese als „Quelle aller Form“ (XII, 39), ist sie vorzustellen „als Bewußtseyn, als ein Geist“ (ebd.), aber nicht als ein selbstbewusster Geist, sondern als ein produktives inhärentes Wirkprinzip, als das Göttliche in der Natur selbst. Von hier aus kann der Satz, dass die Reflexion des Bewusstseins auf das Unendliche bewusstlos sei (XII, 17), eventuell verständlicher werden.[4] Liest man Bewusstsein hier als ’göttliches Bewusstsein‘, erhält dieses die beiden Bestimmungen, dass es als ursprüngliche

[4] Die hier anklingende Auffassung eines individuellen passiven Bewusstseins, dem sich das Göttliche offenbare, spielt meines Erachtens zur Zeit der *Jenaer Vorlesung* noch eine untergeordnete Rolle. Deshalb kann ich diesbezüglich Michael Elsässer (1991) nicht zustimmen, der schon die *Jenaer Vorlesung* von einem Unbewussten bzw. passiven Bewusstsein her interpretiert, in dem das Universum *sich* zeige, ohne dass das individuelle Bewusstsein hierbei selbst tätig sei. Nach Meinung Elsässers werde in Enthusiasmus und Phantasie das unbewusste Wirken des Universums bewusst. So könne der Terminus „Bewusstsein“ hier zweierlei beinhalten: „einmal das aus Sicht des Indi/viduums unbewußte ’Bewußtsein‘ des Universums, zum anderen das individuelle“ (S. 114 f.). Dabei sei das individuelle Bewusstsein nicht die bloße Abbildung des Universums, sondern „es *ist* als solches das Bewußtwerden des Bewußtlosen“ (S. 115). „Universum und Individuum bedingen sich gegenseitig, d. h. das Bewußtsein des Individuums ist die notwendige, endlose Vollendung der Bewegung des Unendlichen“ (ebd.). Damit rückt Elsässer Schlegel zu stark in Richtung Mystizismus und passives Aufnehmen der Transzendenz. Diese Offenbarungsansätze sind jedoch erst später dominant, z. B. in einem Fragment aus dem Jahre 1814: „Gegen Fichte muß man behaupten, daß die Wahrheit nicht bloß auf dem *activen* Wege des freien Selbstdenkens gefunden, sondern auch eine passive Hingebung an Gott erfodert wird, um das Göttliche ergreifen zu können“ (XIX, 310, 109).

Reflexion auf das Unendliche geht und dass es selbst bewusstlos ist. Der Übergang vom Göttlichen zur Natur/Welt erfolgt durch Individuierung. So kann Schlegel sagen:

> „Die Welt ist der Inbegriff aller Individua, selbst aber als Individuum gedacht.“ (XII, 43)

Damit ist zugleich die Möglichkeit des Menschen gesetzt. Im Individuum, in der ausgeprägten Gestalt, kommt das Göttliche, das Universum selbst in die konkrete Existenz und zum Bewusstsein. Erst im menschlichen Bewusstsein kann der unendliche, göttliche Geist sich selbst erkennen. Das individuelle Bewusstsein ist deshalb das unentbehrliche Instrument und Medium des Göttlichen selbst. Nur vermittelt über die Individuen gibt es einen Zugang zum Unendlichen.

> „Das Individuum ist also *ein Bild* der *einen unendlichen Substanz*“. (XII, 39)

Es hat die Aufgabe, „das Unendliche darzustellen“ (ebd.), und hat dadurch selbst Anteil am Unendlichen. Mensch und Göttliches sind so wechselseitig aufeinander bezogen.

> „Jeder Mensch ein beschränkter Gott. Jedes Ding die ganze Welt“. (XVIII, 47, 287)

Schlegel unterstellt in diesem Modell die Existenz eines transzendenten, göttlichen Bewusstseins, das die Form der Welt hervorbringt. Der Anteil an diesem Göttlichen bestimmt die Realität der Individuen. In diesem Zusammenhang ist eine weitere terminologische Unterscheidung vorzunehmen: diejenige zwischen Gottheit/Göttlichem einerseits und Gott andererseits.[5] Gottheit steht speziell für das Universum, der Begriff Gott hingegen für die Vorstellung, die sich der Mensch von dieser Gottheit macht.

> „Frey ist man, wenn man Gott macht und dadurch wird man unsterblich. – Gott kann nur geschaffen werden.“ (XVIII, 330, 74)

Von hier aus ist es sinnvoll, auf den bisherigen Gang der Kategorienherleitung zurückblicken. Sowohl die „Theorie der Welt“ als auch die „Theorie des Menschen“ werden entwickelt aus den beiden Grundelementen der Philosophie als Idealismus: *Bewusstsein* und *Unendliches*, deren Vereinigung *Realität* konstituiert. Durch Beziehung jeweils der beiden Faktoren des Bewusstseins (Ich, Nicht-Ich) sowie des Unendlichen (Unbestimmtes, Bestimmtes) gewinnt Schlegel die zentralen Sätze für die Theorie der Welt und die Theorie des Menschen. Das Unbestimmte vereinigt mit dem Nicht-Ich führt auf den Satz: *„Reell ist die Freiheit der Natur“* (XII, 32) oder in einer anderen Formulierung: *„Reell ist das Unbestimmte in der Natur“* (XII, 44). Die Verbindung des Bestimmten mit dem Ich

[5] Elsässer (ebd.) hat dies treffend zusammengefasst. Schlegel „unterscheidet also zwischen dem eigentlichen Göttlichen, dem unverfügbaren ’Universum‘ oder der ’Gottheit‘, und dem Resultat individueller, perspektivisch restringierender Reflexion, ’Gott‘“ (S. XXVI).

ergibt: „*reell ist die Notwendigkeit im Menschen*“ (XII, 32) bzw. „*Reell ist* [...] *das Bestimmte im Menschen*“ (XII, 44). (Vgl. hierzu das folgende Kapitel.)

Mit dieser Auffassung sollen Mensch und Natur/Welt als Einheit aufgewiesen werden. Von der Natur sagt Schlegel, „daß sie das eigentlich *Freye*, Lebendige sey, und daß der Mensch nur frey ist, weil er ein *Symbol der Natur* ist“ (XII, 57). Die Natur erscheint deshalb als frei, weil sie nicht kausal-deterministisch, sondern als Organismus im unendlichen Werden gedacht wird. Die Bildungsgesetze des Organismus sind dabei unendlich variabel.

Die Natur/Welt und damit auch das Göttliche nicht als fertig, sondern als im Werden anzusehen, ist grundsätzliche Bedingung für die Handlungsmöglichkeiten des Menschen. Er hat die Verantwortung und die Bestimmung, an ihrer Vollendung mitzuarbeiten.

> „Wäre die Welt vollendet, so gäbe es dann nur ein Wissen derselben aber kein Handeln. [...] Wäre die Welt vollendet, so würde der Mensch sie fürchten – oder verachten. Aber ist die Welt unvollendet, so ist der Mensch der Gehülfe der Götter.“ (XII, 42)

Von dieser Platzierung des Menschen im Gesamt des Universums aus ist nun der Blick zu richten auf Schlegels Bestimmung des Menschen im Kontext der menschlichen Gesellschaft.

3.7. Theorie des ganzen Menschen als Philosophie des Lebens

Die *praktische Philosophie* (Schlegel bezeichnet sie auch als Philosophie des Lebens)[1] ist eine Theorie des Menschen und zielt auf „die Bestimmung des Menschen im Ganzen“ (XII, 44). Diese Bestimmung kann für Schlegel nur aus einer Theorie des gesellschaftlichen Daseins des Menschen gewonnen werden, denn nur in der Gesellschaft kann der Mensch seine Bestimmung erreichen, und nur in seinem Handeln in der Gesellschaft sind alle Kräfte des Menschen in Anspruch genommen. (Schema 6) Als grundlegenden „Satz der Bestimmung des Menschen“ formuliert Schlegel, „*daß der Mensch nur unter Menschen ein Mensch seyn kann*“ (XII, 46).

Als die drei Grundbegriffe der praktischen Philosophie führt Schlegel Moral, Religion und als deren Vermittlungsglied Politik (als Theorie) ein. Die *Moral* bezieht sich auf die Prinzipien für das Handeln des Menschen und seine gesellschaftliche Praxis, die *Religion* ist auf den inneren Menschen, seine innere Bil-

[1] Der Terminus „Philosophie des Lebens“ wird in der Vorlesung sowohl für die praktische Philosophie allgemein als auch speziell für die Moralphilosophie verwendet.

dung gerichtet. (XII, 48) Bedingung für Moralität ist die Ausbildung der eigenen Individualität und eines eigenen moralischen Ideals, nach dessen Realisierung der Einzelne strebt.[2] (XII, 66) Unter Moral (Sittlichkeit) versteht Schlegel die „Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst“ (XII, 67). Sittlichkeit (als Selbständigkeit) entsteht nicht, wenn man sich von der Gesellschaft entfernt, sondern sie ist nur in Gesellschaft möglich; hier hat sie sich zu bewähren. (XII, 68) Sittlichkeit bestimmt Schlegel durch folgende Sätze:

> 1) „*Kenne dich selbst*, d. h. erforsche dein Ideal und das individuelle Hinderniß, was dem Streben nach dem Ideal entgegen steht.“ (XII, 68)
>
> 2) „*Lebe der Natur gemäß*, oder *folge der Natur*, das heißt aber nicht, wie man es wohl verstanden hat, *fliehe die Kunst*. Nein, die Kunst ist identisch mit der Natur.“ (XII, 69)

Die beiden Grundbegriffe der Moral sind *Bildung* und *Ehre*. Sie werden synthetisiert in dem Grundsatz der *Selbständigkeit* (Eigentümlichkeit, Originalität) als Ausdruck der Individualität der moralischen Ansicht. (XII, 52) Die beiden Grundbegriffe der Religion als dem höheren Leben des inneren Menschen (ebd.), sind *Natur* und *Liebe*. Sie werden verbunden in dem Grundsatz der *Universalität*, in der Forderung der Aufhebung der individuellen in eine allgemeine Ansicht (ebd.). Moral und Religion sind zugleich auch bestimmten Bewusstseinsvermögen korreliert: Religion beruht auf *Phantasie*, Moral auf *Verstand*. Beide sind vermittelt in der Idee 'absoluter Freiheit‘, die hier als *höchstes Gut* fungiert, als ein Ideal, an das nur eine Annäherung möglich ist. (XII, 84)

Den Freiheitsbegriff bindet Schlegel an sein ontologisches Naturkonzept. Die Möglichkeit der Freiheit muss in der Natur selbst gegeben sein: „*Die Freyheit* wird daher der Natur als Ganzes beygelegt“ (XII, 57) und zwar dadurch, dass sie als unvollendet und noch im Werden gedacht wird. Als Leitsatz der Natur formuliert Schlegel: „*reell ist die Freiheit in der Natur*“ (XII, 32). Damit wendet er sich ausdrücklich gegen ein mechanistisches Naturkonzept, das vom Prinzip der Kausalität geprägt ist, wie er es Kant zuspricht. Für Kant sei Freiheit dann das Vermögen des absoluten Anfangs einer neuen Kausalreihe. (XII, 52) Dieses Freiheitskonzept ist für Schlegel aus zwei Gründen inakzeptabel: Zum einen hieße, die Natur als Mechanismus zu denken, die Endlichkeit zu verabsolutieren. (XII, 51) Nur wenn sie als unendlicher Organismus vorgestellt werde, sei sie zu verstehen als frei. Zum zweiten könne auf der Grundlage der Gesetzmäßigkeit der Natur die Willensfreiheit nicht erklärt werden, sie wäre ein „Wundervermögen“ (XII, 50).

[2] Auch in dieser ethischen Grundhaltung lässt sich eine deutliche Parallele zu Fichtes Sittenlehre feststellen. Fichte fasst Sittlichkeit als absolute Selbstbestimmung durch selbstgegebene Ziele des Wollens. Seine Formulierung des Sittengesetzes lautet: „handle schlechthin gemäß deiner Ueberzeugung von deiner Pflicht“ (GA I, 5, 152; SW IV, 163).

Der Mensch ist Schlegels Meinung nach nur deshalb frei, weil er Teil der Natur ist und an deren Freiheit Anteil hat. Darum vermag er sich selbst Gesetze zu geben. Durch diese Gesetze bindet er sich an ein selbstgewähltes Ideal, eine eigene Notwendigkeit. „Notwendigkeit im Menschen" soll also nicht heißen, dass es für den Menschen keine Freiheit gibt. Vielmehr äußert sich das Streben des Menschen nach Freiheit darin, dass er sich ein Ideal setzt und dieses zu realisieren sucht. Die Selbstgesetzgebung hat einerseits als Selbst*verpflichtung* den Status der Notwendigkeit, sie ist aber als *Selbst*gesetzgebung Akt der Freiheit. Damit ist der Mensch in der Selbstbindung an moralische Gesetze relativ frei. (XII, 85). In diesem Sinne formuliert Schlegel als Leitsatz für die Theorie des Menschen: *„reell ist die Nothwendigkeit im Menschen"*[3] (XII, 32) bzw. *„das Bestimmte im Menschen"* (XII, 44). Das Notwendige im Menschen ist seine Freiheit. Nicht Kausalität der Freiheit ist spezifisch für den Menschen, sondern Kausalität der Liebe[4]. (XII, 52)

Liebe (in Schlegels Konzept einer der Grundbegriffe der Religion) spielt im Rahmen des zeitgenössischen Diskurses eine wichtige Rolle.[5] Liebe wird vor allem als ein synthetisches Prinzip angesehen, und zwar auf dreifache Weise: In der Liebe werden zum einen die verschiedenen menschlichen Vermögen und Begehren miteinander in Einklang gebracht. „Die Liebe ist der IndifferenzPunkt, der Kern in uns" (XII, 53) und der Kern aller Gefühle (XII, 66). Zum zweiten stiftet die Liebe die Verbindung zwischen den Menschen. Zum dritten stellt die Liebe die Verbindung zur Natur, zum Göttlichen, her. Durch Liebe fühlt sich der Mensch in Einheit mit der Welt. (XII, 53) Und Liebe ist das Vermögen, das den Menschen motiviert, zu handeln, um an der Vervollkommnung der Welt tätig zu werden.

> *„Die Kausalität der Liebe* ist es, wodurch allein das Vermögen absoluter Kausalität dem Menschen beygelegt werden kann. Die Welt/ ist noch unvollendet. Es muß also immer ein Anfang gemacht werden, sie zu vollenden. Es muß also Kausalität im Ganzen seyn, die aber freilich mit dem Ganzen zusammenhängt. Es ist dies keine andere als die *Kausalität der Liebe.* Durch *Liebe* hat alles angefangen, durch *Liebe* wird es vollenden. Wer dieses Prinzip in sich erkannt hat, wer dadurch Schöpfer geworden ist, der wird sich das Urfaktum begreiflich machen können." (XII, 52f.)[6]

---

[3] „Das Nothwendige im Menschen ist grade nur die *Sehnsucht nach dem Unendlichen*" (XVIII, 420, 1200).

[4] Vgl. auch folgende Fragmente: „Der Mensch ist nur frei in d[er] Liebe." (XVIII, 421, 1216) „Nur durch Liebe und durch das Bewußtsein der Liebe wird der Mensch zum Menschen" (II, 264, 83).

[5] Vgl. z. B. Ulrich Wienbruch (1964).

[6] Vgl. das Fragment: „Die Liebe ist der Funke der Gottheit durch den das Universum zur Natur wird; und durch Vernunft kehrt die Natur wieder in die Gottheit zurück" (XVIII, 153, 361).

Diese handelnde Integration in das Ganze, die Verbindung von Mensch und Universum, wird von Schlegel auch thematisiert im Begriff der *Bildung* als „der höchsten Ansicht des Menschen" (XII, 57). Bildung hat einerseits die allgemeine Bedeutung der auf das Universum bezogenen Idee einer unendlichen Formgebung. Andererseits bezieht Schlegel diesen Begriff auf den Menschen und charakterisiert ihn durch Bildsamkeit (Perfektibilität) und schaffendes Vermögen. So formuliert Schlegel als Axiom: *„Die Höhe der Bildung ist das Maaß der Kraft."* (XII, 40) Zugleich dient Bildung als das Verbindungsglied zwischen Religion und Moralität, d. h. zwischen dem Inneren und Äußeren des Menschen. (XII, 55)

Die Analyse des Freiheitsbegriffs hat auch Einblick gewährt in den Zusammenhang von Moralität (Kategorie Bildung) und Religion (Kategorien Natur und Liebe). Dem absoluten Freiheitsbegriff steht als dessen Begrenzung und gleichwertige Idee der Begriff der *Gemeinschaft* gegenüber. Diese beiden Begriffe fungieren in Schlegels Konzept als „höchstes Gut", das den *„Zweck aller Zwecke"* bestimmt. (XII, 47) Die Vermittlung zwischen den Begriffen Freiheit und Gemeinschaft erfolgt durch den Begriff der moralischen *Gleichheit.* Er bildet das Fundament des Vernunftrechts. (XII, 46) Dabei geht Schlegel in Abgrenzung von den Naturrechtskonzeptionen davon aus, dass die Prinzipien der Politik (als Wissenschaft) so beschaffen sein müssen, dass sie die Herleitung des Rechts aus der Vernunft ermöglichen, nicht umgekehrt die Politik aus der Rechtslehre abgeleitet wird. (XII, 49)

Politik bestimmt Schlegel durch die Frage, *„wie die Menschen eines werden können"* (XII, 88), wie das Zusammenleben der Menschen unter den Prinzipien der Gemeinschaft, Freiheit und Gleichheit möglich ist. Die zentralen Kategorien der Politik (Gesellschaft) sind *Familie* (natürliche Gemeinschaft), *Hierarchie* (rein geistige, religiöse Gemeinschaft) und als deren Vereinigung *Republik* (politische Gemeinschaft).[7] (XII, 46) Er weist darauf hin, dass Freiheit, Gemeinschaft und Gleichheit als Grundbegriffe der Gesellschafts*theorie* nichts Empirisches bezeichnen. Und er betont, dass sie als Grundbegriffe auf alle drei Gesellschaftsformen (Familie, Hierarchie, Republik) anwendbar sind.

Republik ist keine konkrete Staatsverfassung, aber „Prinzip aller Gesellschaften" (XII, 56), wenn auch in unterschiedlichem Grade realisiert. Das Ideal des Republikanismus ist die gesamtgesellschaftlich zu errichtende Gemeinschaft Freier und Gleicher. Dies gilt auch für die *Hierarchie*, die hier für die geistig-religiöse Gemeinschaft steht. Sie schließt die Auffassungen von festen kirchlichen Institutionen und Vorschriften vollkommen aus. Die Kirche als eine geistige Gemein-

---

[7] Allerdings heißt es an anderer Stelle, dass Familie das positive Element sei, Republik das negative Element und Hierarchie die Synthese beider (XII, 33).

schaft „ist keiner festen Gesetze und Konstituzion fähig. Sie beruht auf absoluter Freyheit, und ist ins Unendliche progressiv." (XII, 46) Auch die familiäre Gemeinschaft ist zu denken nach den Idealen der Freiheit und Gleichheit. Schlegel sieht hier einen engen Zusammenhang zwischen familiären und gesellschaftlichen Verhältnissen: „Bey dem jetzigen Verhältniß der Familie kann die Republik gar nicht statt finden" (ebd.), denn diese patriarchalischen Familienverhältnisse seien nicht moralisch. Um hier eine Änderung zu bewirken, wäre ein erster notwendiger Schritt, die Erbschaftsregelungen umzukehren, so dass die Töchter den Besitz der Familie erbten, die Söhne hingegen nur eine Aussteuer bekämen. Mit diesem Eigentum hätten dann die Frauen die Grundvoraussetzung für die Erlangung von wirtschaftlicher und politischer Selbständigkeit, so dass sie gleichberechtigt an der Gemeinschaft teilhaben könnten. Die Gleichstellung der Frau ist damit auch Kriterium für die politische Gesamtverfassung einer Gesellschaft.

Republik fungiert als Hauptbegriff der Politik (Gesellschaft). (XII, 88) Als Staatsformen unterscheidet Schlegel dabei *Monarchie* (exekutive Macht ohne Konstitution, Ausübung der Gewalt durch eine „MagistratsPerson", XII, 89), *Demokratie* (konstitutive Macht ohne Exekutive; politische Macht als „Summe aller individuellen Willkühr", ebd.) und als deren verbindendes Mittelglied die *Aristokratie* (Verbindung von konstitutiver und exekutiver Macht, was in etwa unserer heutigen Vorstellung von repräsentativer Demokratie entspricht). Jede Republik ist aristokratisch verfasst (ebd.).

Die Aufgabe, die Schlegel für die praktische Philosophie gestellt hat, nämlich eine Bestimmung des Menschen zu geben, hat zur Charakterisierung des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens geführt. Die Darlegung der kategorialen Struktur der Theorie der Gesellschaft (Politik) gipfelt in der höchsten Aufgabe der praktischen Philosophie, das „Ideal des Ganzen, der Gesellschaft" (XII, 87) zu konstruieren. Dieses Ideal ist erreicht mit der Idee der Freiheit des Menschen in der Gemeinschaft mit Gleichen (gleichermaßen Freien) auf der Seite des Menschen und mit der Idee der Republik als politischer Ordnung.

Schlegel hat aber neben der Politik auch noch eine andere Vermittlungsinstanz zwischen Moral und Religion ins Auge gefasst: die *Poesie* bzw. *Mythologie*. Die Politik umfasst alle Fragen des gesellschaftlichen Daseins und Wirkens der Menschen, sie hat größere Nähe zur Moral. Im Gegensatz zur Politik ist die Mythologie „ganz vom praktischen Leben entfernt" (ebd.), sie geht auf das Göttliche, das zur Geltung gebracht wird in der „Symbolik der Natur und der Liebe" (ebd.). Die Mythologie ist die angemessene Form zur Darstellung des Wesens der Religion, denn die religiösen Begriffe müssen, wenn sie das Wesen des Religiösen enthalten sollen, so allgemein sein, dass sie nur symbolisch dargestellt werden können. Das Interesse an einer neuen Mythologie ist bei Schlegel speziell zu dieser Zeit Ende der 1790er Jahre bis zur Wende zum 19. Jahrhundert stark ausgeprägt,

wie seine „Rede über die Mythologie" (vgl. hierzu auch Kap. 5.4.) und die Fragmenthefte belegen.

3.8. Philosophie der Philosophie

Nachdem Schlegel Methodenlehre, theoretische und praktische Philosophie behandelt hat, entwickelt er im letzten Kapitel eine „Philosophie der Philosophie", d. h. eine metaphilosophische Kritik der Philosophie. Darin fasst er seine Auffassung von Philosophie zusammen und platziert er Philosophie im Gesamtsystem der Wissenschaften.[1] Zunächst grenzt er hierbei sein Philosophiekonzept ab von der Bestimmung von Philosophie als Vernunftkritik. Zwar sei es in jeder Philosophie notwendig, die Methode auszuweisen und sich ihrer Grenzen zu vergewissern. Aber die Bestimmung der Grenzen der Philosophie (bzw. der Vernunft) könne nicht den Anfang der Philosophie bilden, sondern sei erst am Ende einer theoretischen Herleitung möglich. Kritisch bedeute also nicht Grenzbestimmung der Vernunft, denn die Vernunft habe keine Grenzen.

> „Die Gränzen der Vernunft zu leugnen, das ist das Wesen des Idealismus." (XII, 96)

Vielmehr dient Kritik dazu, sich von anderen Philosophien abzugrenzen (Polemik) und ihren Platz „im ganzen Organismus der Wissenschaften und der Künste" (ebd.) zu bestimmen, wofür die Idee der Enzyklopädie steht.

Dementsprechend entwickelt Schlegel, ausgehend von den drei Axiomen: *Die Wahrheit ist relativ*; *Alles Wissen ist symbolisch*; *Alle Philosophie ist unendlich*; diejenigen Bereiche, die eine 'Philosophie der Philosophie' enthalten soll:

- Ausgehend von der methodologischen Grundaussage, dass die Wahrheit relativ ist und nicht positiv-inhaltlich, sondern nur negativ durch sukzessive Vernichtung von Irrtümern angestrebt werden kann, muss eine Aufgabe der Philosophie *Polemik* und *Skepsis* sein. (XII, 93).
- Wenn es keine absolute Wahrheit gibt, sondern nur immer weiter strebende Versuche, Wissen über die Realität zu erlangen, sind Wahrheit und Wissen selbst in einen historischen Prozess eingebunden. Schlegels Philosophie soll

[1] Im Brief *Über die Philosophie* (1799) schreibt Schlegel über den Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaften: „Die Philosophie ist notwendig auch *Philosophie der Philosophie*, und selbst nichts anders als *Wissenschaft der Wissenschaften*. Ihr ganzes Wesen bestehet darin, die Kraft und den Geist, den sie zuerst den einzelnen Wissenschaften einhauchte, wechselweise einzusaugen, und mächtiger auszuströmen, damit sie reicher wiederkehren" (VIII, 59).

eine historische Philosophie sein. Die 'Philosophie der Philosophie' muss deshalb auch eine *Philosophie der Geschichte* enthalten. Die Historizität der Philosophie ermöglicht es, verschiedene Standpunkte aufeinander zu beziehen. Insofern ist die Philosophie wesentlich *dialektisch*. (XII, 97)

- Die 'Philosophie der Philosophie' dient dazu, die künstliche Trennung zwischen den Wissenschaften und Künsten aufzuheben und den Platz von Philosophie in der Gesamtheit der Wissenschaften und Künste zu bestimmen. Dies leistet die *Enzyklopädie* (XII, 94). Auch der Schönheitsbegriff wird in diesen Gesamtkomplex des Idealismus integriert als dem Wahrheitsbegriff gleichberechtigt.[2]

> „Schönheit mit Bewußtseyn und Realität gedacht, ist Wahrheit. *Also ist Wahrheit und Schönheit eins*; alle Trennungen sind nur relativ. (Es ist dies das Wesentliche des Idealismus.)“ (XII, 95)

Hinter dieser Synthese steht Schlegels Programm, Philosophie und Poesie, Wissenschaft und Kunst zu vereinigen. Dies ist in Schlegels Sinne deshalb geboten und möglich, weil sie gleichermaßen aufs Unendliche gerichtet sind.

Wenn die Philosophie unendlich sein soll, muss sie frei produzieren. „*Erfindung* ist daher eine der ersten Anforderungen an die Philosophie, und an alle Künste und Wissenschaften.“ (XII, 101) Erfinden heißt aber nicht, sich beliebig etwas ausdenken, sondern ist gebunden durch das Bewusstsein des Unendlichen, in dem sich das Universum selbst individuiert. Aufgabe der philosophischen Erfindungsfähigkeit ist es, dieses Unendliche in symbolische Begriffe (Allegorien) zu bringen, es darzustellen und mitzuteilen, was aber selbst unendlich viele Möglichkeiten impliziert. Deshalb sind in der Philosophie „unendlich viele Erfindungen möglich“ (ebd.). Das Erfinden erfordert experimentellen, kombinatorischen Geist. Unter dem Anspruch der Erfindung ist der Zugang des Menschen zur Realität in Analogie zur Produktion und Aneignung von Kunst zu verstehen.

> „Da wir keine andere Realität annehmen als geistige, so ist alles Reelle genialisch. Der Idealismus betrachtet die Natur wie ein Kunstwerk, wie ein Gedicht. Der Mensch dichtet gleichsam die Welt, nur weiß er es nicht gleich.“ (XII, 105)

Ziel der Philosophie ist die begriffliche Fassung des Ganzen (XII, 97), das auch bezeichnet wird als Unendliches, Universum, Realität, Göttliches, Geist. An dieses höchste Ziel ist aber immer nur eine Annäherung möglich. Philosophie ist immer nur Tendenz aufs Absolute und kommt so nicht an ein Ende. Sie ist immer neues Erfinden und Konstruieren. Es gibt kein absolutes Verstehen, kein absolutes Mitteilen, keine absolute Wahrheit. (XII, 102) So ist der Geist permanent zur Tätigkeit angetrieben. Philosophie hat ihre Funktion darin, sich als „Bewusstsein des Unendlichen“ immer wieder neu um die Kreation eines Bildes der Realität zu bemühen. Sie ist damit zugleich die Kunst, „das Göttliche zu produzieren“, und hierfür steht nicht nur die Idee einer neuen *Mythologie*, sondern auch die Bezeichnung *Magie*.

[2] Diese parallele Beziehung auf den Idealismus wird in einem Fragment explizit herausgestellt: „*Schön* was poetisch idealistisch ist, *wahr* was philosophisch idealistisch“ (XVIII, 253, 711).

Schlegel bezeichnet die Magie als die Wissenschaft, die „alle Künste und Wissenschaften in eine verbindet“ (XII, 105), die also die Richtung auf das Ganze der Realität, aufs Unendliche, im Auge behält. Schon in seinen ersten Fragmenten der *Philosophischen Lehrjahre* benutzt Schlegel den Terminus 'magisch', so wenn er drei Arten von Idealismus unterscheidet: einen objektiven, subjektiven und magischen (XVIII, 76, 340; auch 64, 227). Für den objektiven Idealismus stehe Aristoteles, subjektiver Idealist sei Fichte, magischen Idealismus beansprucht er vielleicht für sich selbst, wobei an anderer Stelle auch Fichte als Magiker (XVIII, 388, 806; auch 355, 412) bezeichnet wird.[3] Magisch heißt für Schlegel nicht unbedingt etwas undurchschaubar-Übersinnliches, sondern Magie ist „absoluter Idealismus“ (XVIII, 387, 794), sie ist das transzendierende Vermögen der Phantasie und verweist damit auf das Göttliche.

> „*Die wahre Magie ist ein Experimentiren mit der Fantasie auf die Gottheit.*“ (XVIII, 334, 131)

Magie steht für die Fähigkeit des Menschen, über das Gegebene hinaus zu denken, wie Schlegel es im Topos vom „Bewusstsein des Unendlichen“ zu fassen versucht hat. Die damit auch intendierte Unbestimmtheit des Menschen und prinzipielle Offenheit seines geistigen Horizonts verweisen auf die Möglichkeit, jede Entwicklungsstufe des Geistes immer wieder zu übersteigen und zu revolutionieren. Magie ist „absolute Revolution“ (XVIII, 390, 842). Durch seine Vernunft und Phantasie ist der Mensch selbst ein „Zauberer“ (XVIII, 389, 825), der in der Lage ist, Neues zu schaffen. So kann Schlegel sagen, Magie ist immanent, d. h. konstitutiv für den Menschen und Signum seiner Freiheit (XVIII, 353, 387). Sie ist die geistige Kapazität des produktiven Bildens: „Magie ist Form und *Geist* d[er] Bildung“ (XVIII, 381, 720). Als höchste Potenz des Geistes ist „*Magie = Poesie*“ (XVIII, 468, 360). Umgekehrt ist demnach alle Kunst magisch (XVIII, 353, 387).

[3] Auch ist bei dem magischen Idealismus an Novalis zu denken, mit dem Schlegel in regem Gedankenaustausch stand. Magie steht bei Novalis für die Freiheit und Selbsttätigkeit des Geistes, der der Körper untergeordnet ist. „Magie ist = Kunst, die Sinnenwelt willkührlich zu gebrauchen.“ (NW II, 335, 109) Die Hervorbringung reiner Gedanken, *Bilder*, Empfindungen unabhängig von einem Objektbezug ist 'Magismus'. Eine Philosophie, die dies vermag ist demnach „magischer Idealism“ (ebd. II, 671, 826).

In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 erhält Magie auch eine praktische Funktion als „die praktische Kunst und Tätigkeit, die darauf ausgeht, die Natur von ihren Fesseln zu entbinden, und so das sinnlich sichtbare Reich Gottes herzustellen. In dieser Hinsicht ist denn das Reich Gottes wirklich ein Endzweck des Menschen und das höchste Ideal aller Praxis." (XIII, 173) Eine solche Praxis bezieht sich auf das Unendliche und ist insofern selbst „*Magie*" (XIII, 173). Als praktische Kunst hat sie die Aufgabe, das göttliche Ideal zu versinnlichen und der Welt Sinn, 'Bedeutung' (XIII, 174) aufzuschließen. Im Begriff der Magie (Mythologie) fallen Philosophie, Religion und Kunst in eine Einheit zusammen. Sie alle sind Facetten des menschlichen Bezugs zum Unendlichen.

Damit ist Schlegels Programm einer Philosophie des Idealismus als Bewusstsein des Unendlichen in ihrer kategorialen Grundstruktur und ihren systematischen Intentionen umrissen.[4] Von einem systematischen Methodenverständnis aus gesehen knüpft Schlegel dabei an Fichtes Anliegen einer genetischen Darstellung der Kategoriendeduktion an. Er versucht zu zeigen, wie diese Kategorien auseinander herzuleiten sind und schlägt damit einen Weg ein, der in Richtung der Hegelschen *Wissenschaft der Logik* weist. Das aus der Vorlesungsnachschrift zu gewinnende Kategoriensystem bleibt jedoch sehr abstrakt, die inhaltlichen Implikationen der einzelnen Kategorien lassen sich häufig kaum wirklich aus dem Textmaterial selbst erhellen. Auch bedient sich die Herleitung, wie sie aus dem Text zu entnehmen ist, an vielen Stellen eines nahezu mechanischen Methodenverständnisses von positivem und negativem Faktor und deren Synthese. Wenn Schlegel immer wieder ein *organisches* System eingefordert hat, ist aus der Nachschrift nur schwerlich zu erkennen, wie ein solches aussehen könnte. Schlegel konturiert ein Kategoriengebäude, das er aus der wechselweisen Verflechtung der Grundbegriffe einer Spinozistischen Substanzmetaphysik und einer Fichteschen Bewusstseinsphilosophie gewinnt mit dem Ziel einer Synthese in einem übergreifenden Idealismus.

Mit der *Jenaer Vorlesung* präsentiert Schlegel aber auch noch einmal seine Vorstellung von Philosophie als Bewusstsein des Unendlichen. Eine Philosophie,

[4] Josef Körner (1935) fasst die Leistung und Mängel der Vorlesung folgendermaßen zusammen: „Dieses System ist der erste Lösungsversuch, mit dem Friedrich Schlegel Einheit stiften wollte in dem existentiell wie geschichtlich erfahrenen Widerstreit von Leben und Denken, Sinnlichkeit und Verstand, Welt und Ich; im unmittelbaren Gefühl ist ihm die Lösung völlig klar, aber begrifflich kann er die geschaute Einheit nur unzureichend umschreiben mit den logischen Mitteln zweier entgegengesetzter philosophischer Systeme, der Reflexion und der Spekulation – mit der Forderung (nicht dem Nachweis) ihrer Synthese" (S. 64).

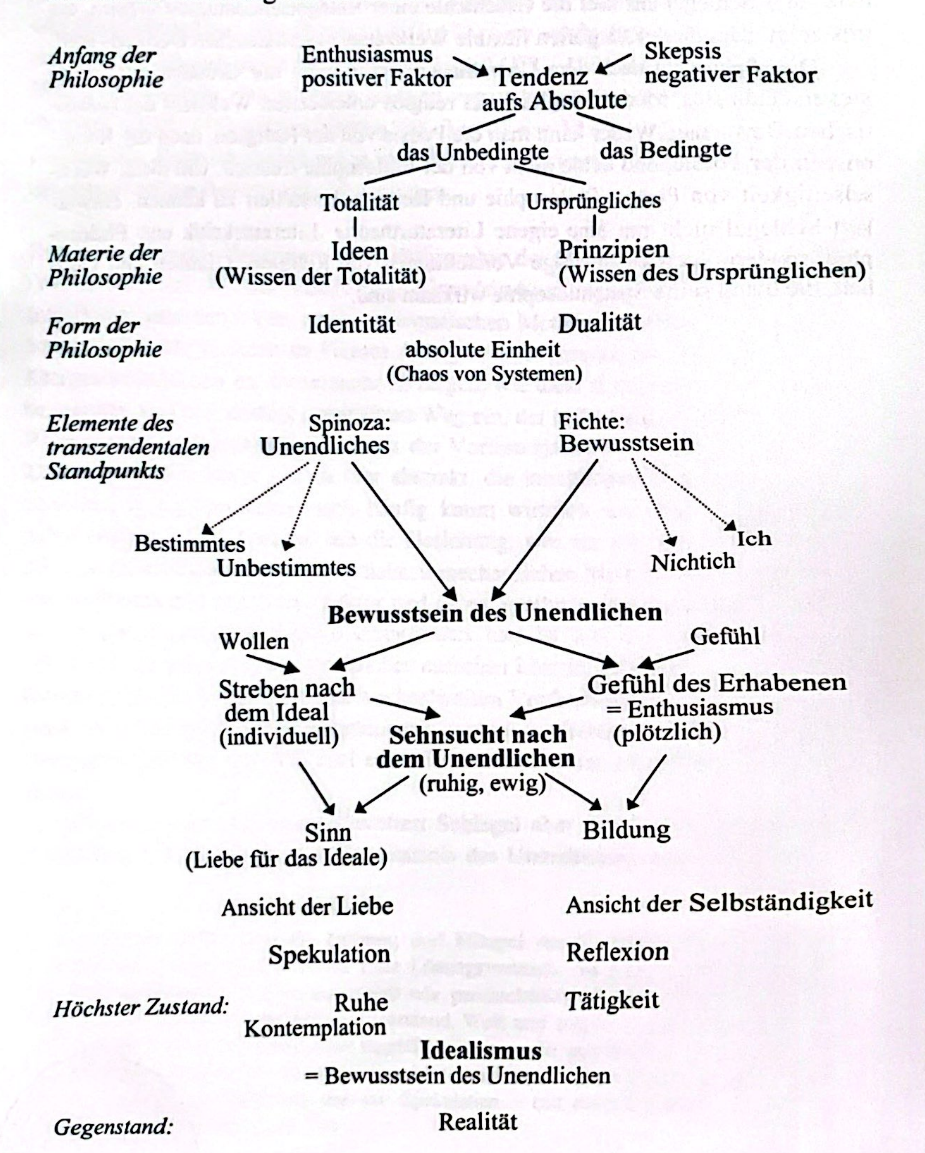
die den Bezug zum Unendlichen intendiert und methodisch umzusetzen versucht, kann dies nur experimentell, vorläufig und symbolisch-allegorisch bewerkstelligen. Von dieser Perspektive aus kann man die *Jenaer Vorlesung* auch so verstehen, dass Schlegel uns hier die Geschichte einer Kategoriendeduktion erzählt, die uns zeigt, dass diese Kategorien flexible Werkzeuge systematischen Denkens sind.

Die „Sehnsucht nach dem Unendlichen" ist in nicht nur Grundlage des Poesieverständnisses, sondern zugleich der religiös untersetzten Weltsicht der romantischen Bewegung. Weder kann man die Poesie von der Religion, noch die Religion von der Poesie, und beide nicht von der Philosophie trennen. Um diese Wechselseitigkeit von Poesie, Philosophie und Religion herstellen zu können, entwikkelt Schlegel nicht nur eine eigene Literaturtheorie, Literaturkritik und Philosophie, sondern auch eigenwillige Vorstellungen von Religion, Glauben und Gottheit, die bis in seine Spätphilosophie wirksam sind.

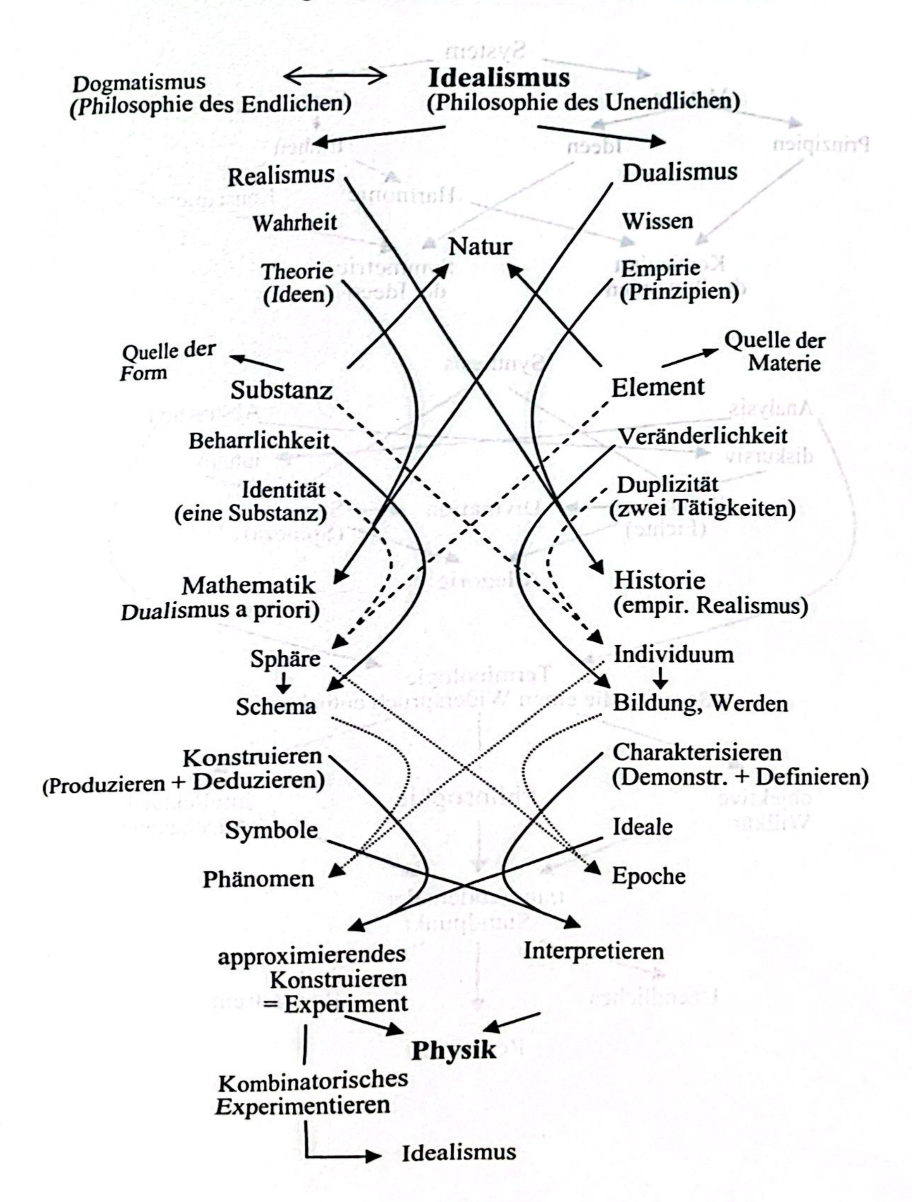


Schematische Darstellungen zur *Jenaer Vorlesung*

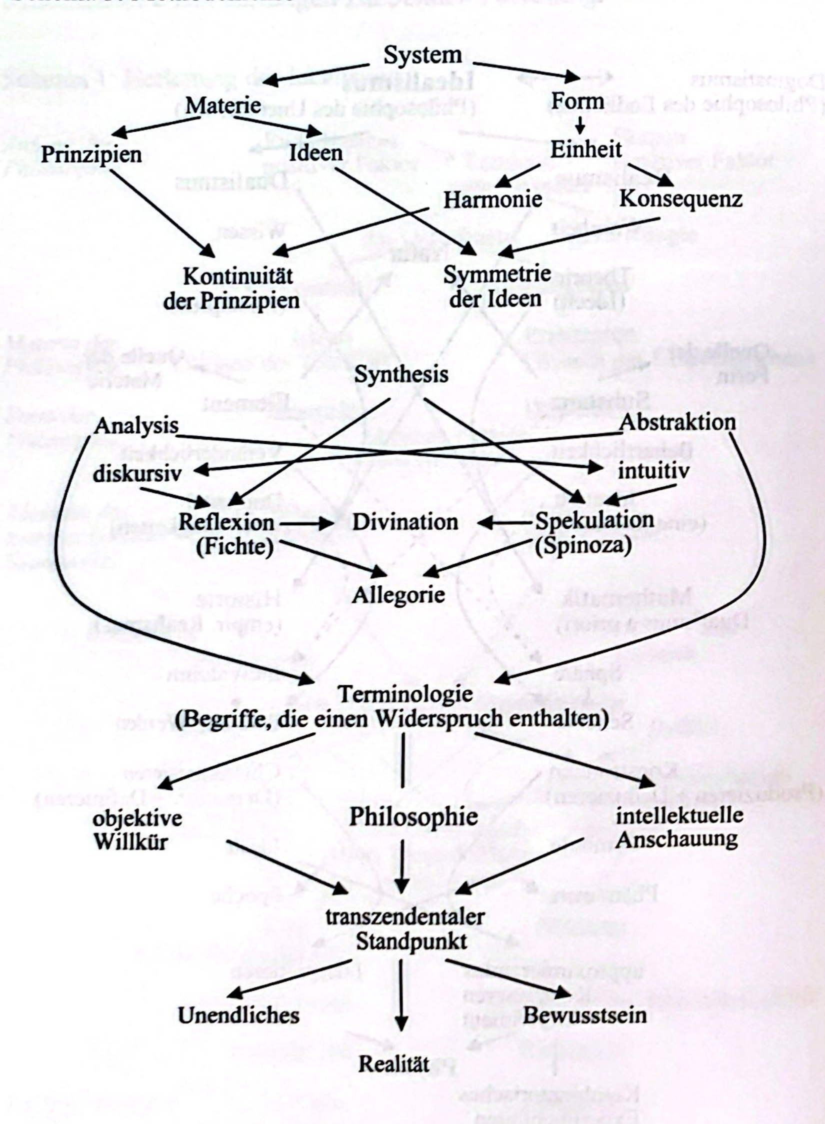
Schema 1: Herleitung des Idealismus



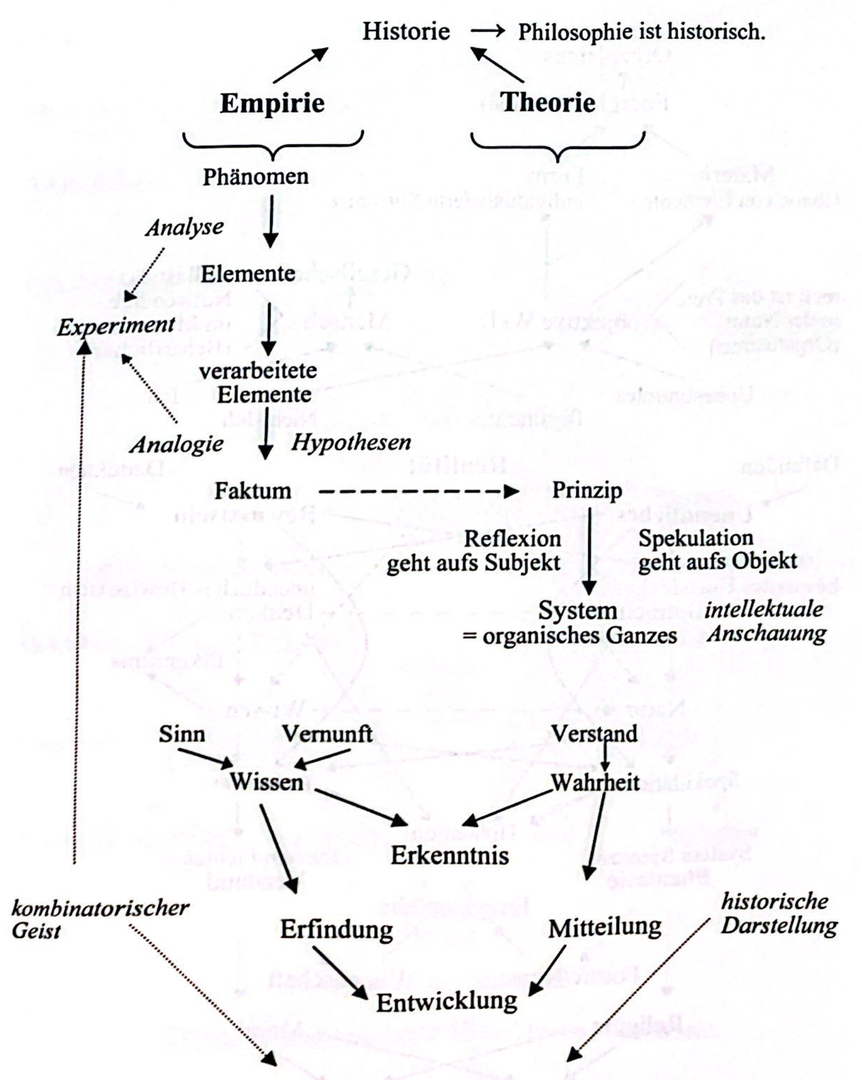
Schema 2: Herleitung aller Wissenschaften aus dem Idealismus



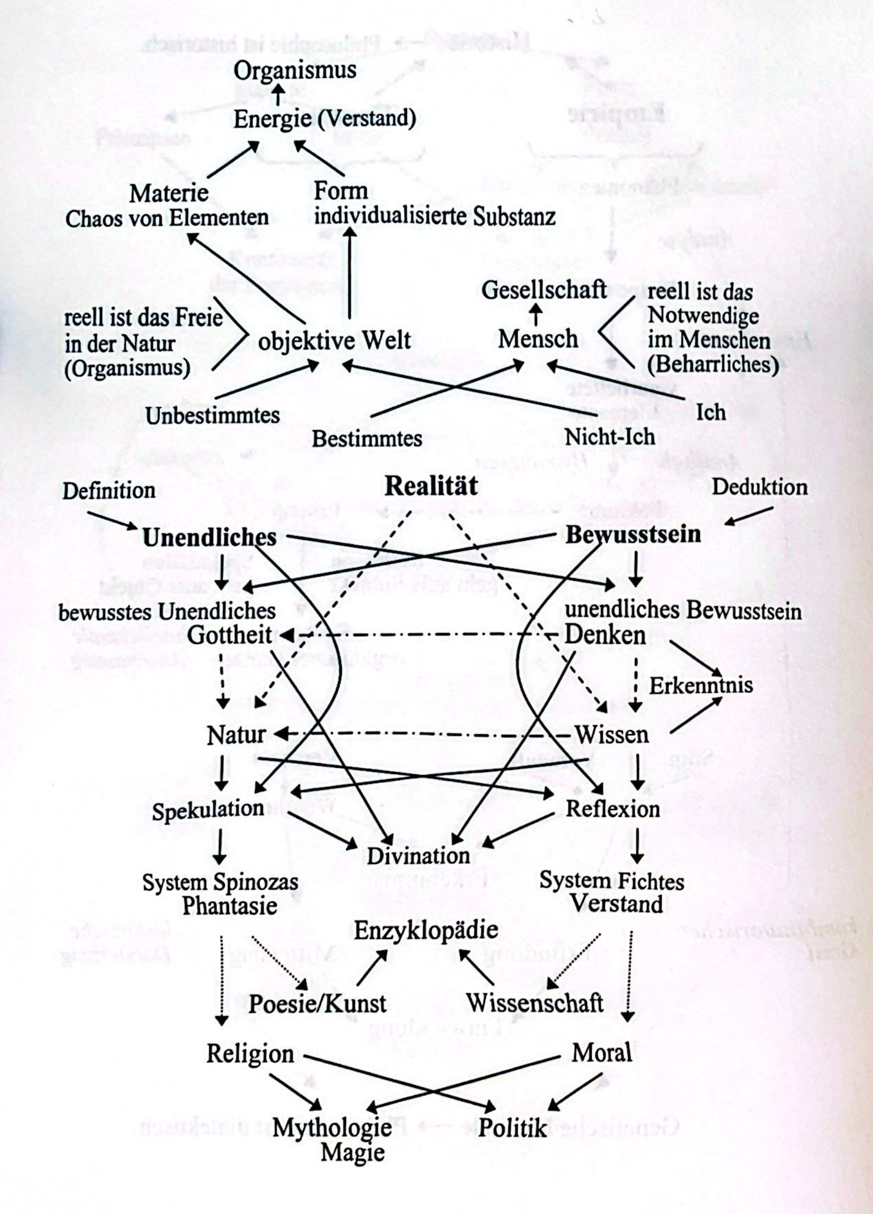
Schema 3: Methodenlehre

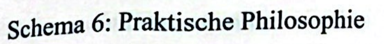


Schema 4: Methodenlehre

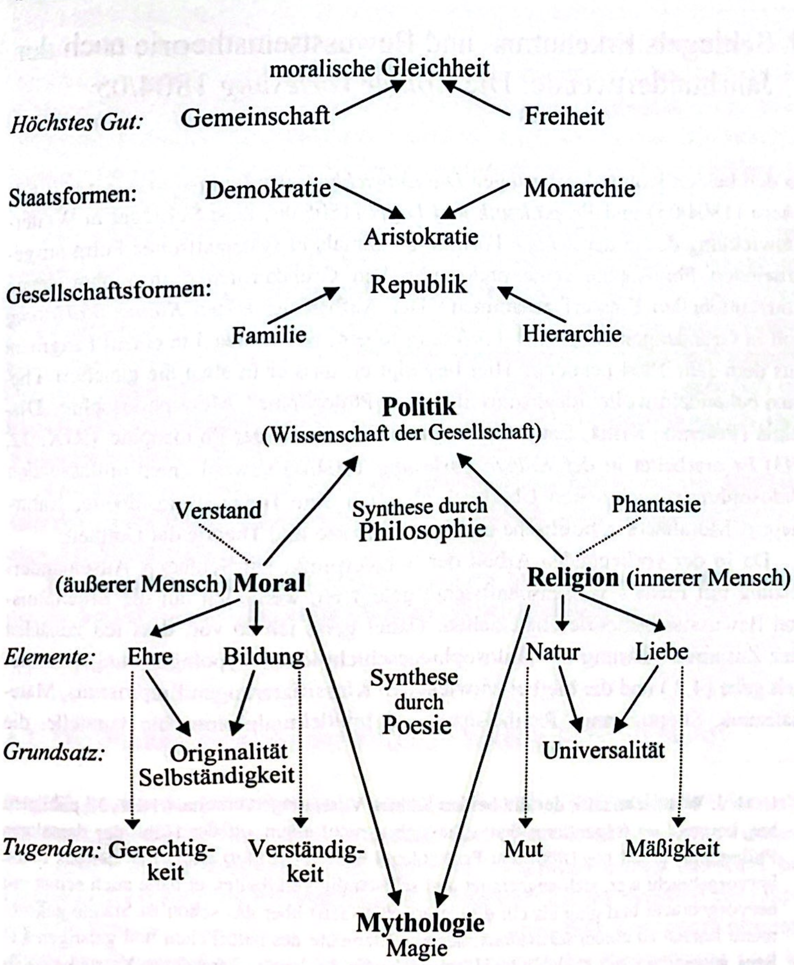


Schema 5: Theorie des Bewusstseins und der Natur





Schema 6: Praktische Philosophie



Der Mensch kann nur unter Menschen ein Mensch sein.



4. Schlegels Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie nach der Jahrhundertwende: Die *Kölner Vorlesung* 1804/05

In den beiden Kölner Vorlesungen *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (1804/05) und *Propädeutik und Logik* (1805/06) fasst Schlegel in Weiterentwicklung der in der *Jenaer Vorlesung* erstmals in systematischer Form ausgearbeiteten Philosophie seine philosophischen Grundansichten in einem neuen konzeptionellen Entwurf zusammen.[1] Der Aufbau der ersten *Kölner Vorlesung* soll in Grundzügen der *Jenaer Vorlesung* folgen, wie Schlegel in einem Fragment aus dem Jahr 1804 bekundet. Hier bestätigt er, dass er in etwa die gleichen Themen behandeln wolle: Idealismus als „reine Philosophie", Moralphilosophie, Dialektik (Polemik, Kritik, Enzyklopädie) und Geschichte der Philosophie. (XIX, 32, 293) Er erarbeitet in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 sowohl einen umfassenden philosophiegeschichtlichen Überblick als auch eine Bewusstseinstheorie, Naturtheorie, Moraltheorie, politische und Rechtstheorie und Theorie der Gottheit.

Da in der vorliegenden Arbeit der Schwerpunkt auf Schlegels Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre gelegt ist, werde ich nur die Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie einbeziehen. Dabei gehe ich so vor, dass ich zunächst eine Zusammenfassung der philosophiegeschichtlichen Typologisierungen Schlegels gebe (4.2.) und die hierbei entwickelten Klassifizierungen Empirismus, Materialismus, Skeptizismus, Pantheismus und Intellektualphilosophie vorstelle, die

[1] C. H. J. Windischmann, der die beiden Kölner Vorlesungen erstmals 1836/37 publiziert hat, beurteilt sie folgendermaßen: „Sie stehen nicht allein auf der Höhe der damaligen Philosophie (1804 bis 1806) und Fr. Schlegel hatte nicht bloß alles, was damals schon hervorgebracht war, sich angeeignet und selbständig verarbeitet, er hatte auch selbst mit hervorgebracht und ging als ein divinatorischer Geist über das schon zu Stande gekommene hinaus zu einem *Idealismus*, der alle Elemente des natürlichen und geistigen Lebens vereinigen und zugleich das Unzureichende der bereits gemachten Versuche nachweisen sollte. Dieser Idealismus, den Abgrund des Absoluten (in der Natur und in der Ichheit) vermeidend, beginnt er mit der Theorie und Charakteristik des Bewußtseins und führt die Geschichte desselben vom ersten Sehnen und Verlangen des Geistes nach der Fülle des Lichtes und der Liebe, wodurch er allein befriedigt werden kann, durch alle Momente seiner Entfaltung bis zur Fassung und Bekräftigung seiner selbst in der Anschauung jenes Ideals, welches zumal auch die ewige Realität, also das Ziel und die Vollendung, das über alles Liebenswürdige, ist, um dessentwillen jedes Werden und Bestreben der Natur und des Geistes ist." Zitiert nach Ernst Behler, Einleitung zu KA XVIII, S. XL.

Schlegel als die philosophischen Grundpositionen gelten. Dann werde ich kurz die philosophischen, ontologisch-theologischen und epistemologisch-psychologischen Grundannahmen erläutern, auf die Schlegel seine Bewusstseinstheorie stützt. (4.3., Abschnitt a) Danach gehe ich auf die Theorie des Bewusstseins entsprechend der Schlegelschen Zweiteilung in ein niederes und höheres Bewusstsein ein. (4.3., Abschnitte b und d) Ein gesonderter Abschnitt (c) gilt der Theorie des Selbstgefühls als spezifischer Form der Selbstbewusstseinstheorie und dem Verhältnis zu Fichtes Selbstbewusstseinstheorie.

Die schrittweise Abkehr Schlegels von der Transzendentalphilosophie lässt sich besonders deutlich an der Bedeutungsverschiebung der Begriffe *Verstand* und *Vernunft* gegenüber dem Begriffsgebrauch bei Kant und Fichte erkennen. Diese Transformation, die in den Schriften und Fragmenten nachvollzogen werden kann, hat in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 ihren konzeptionellen Höhepunkt erreicht. Um den Gehalt der Bewusstseinstheorie klarer werden zu lassen, habe ich zur Explikation der Schlegelschen Begriffe 'Verstand' und 'Vernunft' einen eigenen Abschnitt vorangestellt. (Kap. 4.1.)

Der letzte Teil fasst die philosophiegeschichtliche Bedeutung der Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05 zusammen und gibt einen kurzen Ausblick auf die Spätphilosophie Schlegels. (Kap. 4.4.)

Die begriffliche Struktur der Schlegelschen Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie wird abschließend in einer schematischen Darstellung verdeutlicht.

4.1. Die Neubestimmung der Begriffe Verstand und Vernunft

Begriffsgeschichtlich leiten sich die deutschen Termini 'Verstand' und 'Vernunft' aus den lateinischen 'ratio' und 'intellectus' her, wobei deren inhaltliche Fassung im Laufe der Philosophiegeschichte ganz unterschiedlich erfolgt ist. Kant bestimmt den Verstand als das Vermögen der 'Begriffe', die die Synthese des empirischen Materials herstellen. Die Vernunft hingegen gibt Gesamtorientierung durch die Bereitstellung von 'Ideen'. Sie konstituiert den Sinnhorizont und ist damit höchstes geistiges Vermögen und Wesensbestimmung des Menschen überhaupt. Dieser Bestimmung schließt sich Fichte an.

Auch der frühe Schlegel lässt diese Hierarchie der kognitiven Vermögen unangetastet. Selbst mit Schlegels Einbeziehung der Religion in sein philosophisches Denken wird wird diese Funktion der Vernunft zunächst beibehalten und problemlos in Nachbarschaft zur Religion gesetzt. Ende der 1790er Jahre ist das Göttliche bezogen auf das Universum, und die Vernunft fungiert als „Mittlerin zwischen Menschheit und Universum" (XVIII, 241, 578), als „Organ des Menschen fürs

Universum“ (XVIII, 252, 701) und damit für das Göttliche selbst. Denn das Göttliche erscheint in der Natur, und „durch Vernunft kehrt d[ie] Natur wieder in d.[ie] Gottheit zurück“ (XVIII, 153, 361). So muss „die Welt *im Grunde* Vernunft seyn“ (XVIII, 310, 1397), damit die Vernunft in ihr das Göttliche erfassen kann. Bezogen auf den Menschen selbst ist die Vernunft die höchste Wesenskraft, so dass Schlegel sagen kann, „daß die ganze Menschheit des Menschen in seiner Vernünftigkeit bestehe“ (ebd.). Sie ist als Leistung des Menschen „ein ewiges Selbstbestimmen“, wenn auch ihre Grenze nach außen, zum Universum hin, nur durch die Religion bestimmt werden kann. (XVIII, 304, 1324) Auch in den *Ideen* (1800) heißt es noch:

> „der Mensch ist mehr als die Blüte der Erde; er ist vernünftig, und die Vernunft ist frei und selbst nichts anders als ein ewiges Selbstbestimmen ins Unendliche“. (II, 269, 131)

Doch zu dieser Zeit setzt sukzessive die Umdeutung der Begriffe Vernunft und Verstand ein, mit der die Ablösung Schlegels von der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes deutlich hervortritt. Verstand als ’Verstehen‘ wird der Vernunft als ’Vernehmen‘ übergeordnet. So hat Schlegel schon im Brief *Über die Philosophie* (1799), der im zweiten Band des *Athenäum* erschien, diese begriffliche Transformation vorgenommen: Die höchste Kraft des Menschen, welche von der Philosophie erzeugt und gebildet werde, sei der Verstand. Die jetzige Philosophie allerdings setze ihn herab und erhebe die Vernunft.

> „Nach der Denkart und Sprache gebildeter Menschen steht die Einbildungskraft dem Dichter, Vernünftigkeit dem sittlichen Menschen am nächsten. Verstand aber ist das, worauf es eigentlich ankommt, wenn von dem Geiste eines Menschen die Rede ist. Verstand ist das Vermögen der *Gedanken*. Ein Gedanke ist eine Vorstellung, die vollkommen für sich besteht, völlig ausgebildet ist, ganz, und innerhalb der Gränzen unendlich; das Göttlichste, was es im menschlichen Geiste gibt. In diesem Sinne ist der Verstand nichts anders als die natürliche Philosophie selbst, und nicht viel weniger als das höchste Gut. Durch seine Allmacht wird der ganze Mensch innerlich heiter und klar. Er bildet alles was ihn umgibt und was er berührt. Seine Empfindungen werden ihm zu wirklichen Begebenheiten, und alles Äußerliche wird ihm unter der Hand zum Innerlichen. Auch die Widersprüche lösen sich in Harmonie auf; alles wird ihm bedeutend, er sieht alles recht und wahr, und die Natur, *die Erde*, und das Leben stehen wieder in ihrer ursprünglichen Größe und Göttlichkeit freundlich vor ihm.“ (VIII, 54)

Schlegel nimmt hier also eine Zuordnung der Vernunft zum praktisch-sittlichen Bereich vor, während der Verstand für das geistige Vermögen überhaupt steht. Der Verstand übernimmt alle höheren intellektuellen Funktionen. Zugleich ist diese Transformation der Begriffe auch mit einer normativen Umwertung verbunden. War für Kant und Fichte die praktische Vernunft, die Freiheit, das *höchste* Bestimmungsmerkmal des Menschen, so ist dieses für Schlegel nun die sinnerschließende Funktion des Verstandes. Diese signifikante Bedeutungsverschiebung hinsichtlich des Begriffspaares Verstand – Vernunft spricht für eingreifende inhaltliche Umorientierungen Schlegels. Sie lassen sich anhand der *Jenaer Vorlesung* und an den Fragmentheften nachvollziehen. In den *Lehrjahren* heißt es um 1800:

> „Die Vernunft ist eben auch nur eine Bedingung des Verstandes, wie d[er] Sinn; sie ist d[ie] condit[io] sine qua non. – Wie viele haben d[en] Sinn und können nicht verstehn, weil sie nicht vernehmen wollen!“ (XVIII, 400, 956)

Diese Bestimmung von Verstand als Verstehen und Vernunft als Vernehmen wird in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 wieder aufgenommen. Die philosophische Vernunft ist dann nur ein abstraktes, niederes Erkenntnisvermögen, dem gegenüber höhere Formen, sich der Gesamtheit des Lebens und dem Göttlichen zu widmen, geltend gemacht werden: Verstand, Gewissen und Liebe als verbindende und transzendierende Vermögen. So heißt es in Fragmenten aus dieser Zeit:

> „Die Vernunft ist die eingebildete Ichheit, die der Liebe vergessen hat“. (XIX, 54, 125; auch 64, 220)

Schlegels Vernunftkritik betrifft das aufklärerische Vernunftmodell. Dieses berge die Gefahr, wenn man sich immer nur an die Form halte, ohne den Geist zu erfassen, „zu einem leeren Formelwesen, zu metaphysischer Verwirrung und endlich vollkommen dialektischer Leerheit“ zu erstarren (VIII, 71).

> „Aus der Vernunft ohne Gewissen und Glauben wird das leere Vernünfteln, die eitle Selbstdenkerei.“ (XIX, 300, 37)

Ein weiteres Fragment von 1804 geht auf die Funktion der verschiedenen Vermögen ein. Hier unterscheidet Schlegel zwischen dem freien Teil im Menschen einerseits (Sehnsucht), der die Beziehung zum Unendlichen herstelle, und dem denkenden Teil (Verstand), der bildend, konstruierend tätig sei. Die Vernunft als bloß „abstraktes Verbindungsvermögen“, das im Endlichen verharre, gelange nur zu einer negativen Idee des Unendlichen (XIII, 36), während ein positiver Begriff des Unendlichen (Gottheit) auf Religion und Glauben beruhe (XIII, 37). Schlegel gibt damit die intellektuelle Eigenständigkeit des Menschen auf:

> „in der Vernunft drehen wir uns selbst in unserm Denken umher. Im Verstande ist es Gott, der in uns denkt“. (XIX, 299, 32)

Nur der Bezug zum Göttlichen gebe überhaupt Halt und Orientierung des Geistes.[1] Ohne diesen Halt sei die Vernunft „nur *scheinbar frei* und sinkt von allem Göttlichen entbunden sogleich unter die Herrschaft der *Sinne*“ (XIX, 300, 35). Die phi-

---

[1] So heißt es bei Josef Körner (1935): „In den philosophischen Vorlesungen von 1805/06 die über das herrische Fichtesche Setzen des Nicht-Ich das demütige Finden Gottes erhöhen, ist die Welt des Idealismus als subjektivistischer Ich-Philosophie bereits verlassen; von Fichte, vom Ich ausgehend, schreitet die Darstellung darüber hinaus zu einem Höheren, das Ich selber Bedingenden“ (S. 83).

losophische Vernunft führe immer nur in den „Abgrund der Ichheit“ (XIX, 312, 121).

Mit der Umwertung des Vernunftbegriffs vom höchsten reflexiven Vermögen bei Kant und Fichte zu einem leidenden, abhängigen Vermögen bei Schlegel ist die Fichte-Kritik untrennbar verbunden. Schlegel richtet sich dabei gegen den Autonomieanspruch der Vernunft. Die sich selbst ermächtigende Vernunft müsse bekämpft werden, denn sie führe, wie Schlegel 1813 schreibt, „im Leben nur zur Anarchie, in der Wissenschaft zur Sophisterei“ und „zur Erlöschung und Ertötung des höhern Sinnes, aus dem alle Wahrheit quillt“ (VIII, 472f.). Allerdings erachtet er sie als unentbehrlich für die alltägliche Lebensorientierung und als wissenschaftliche Rationalität.

Ein Resümee seines Begriffsverständnisses von Verstand und Vernunft gibt Schlegel in der Rezension zu Jacobis *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1812):

> „Denn in der babylonischen Sprachverwirrung, welche seit Kant in der deutschen Philosophie herrschend geworden, hat man besonders auch mit diesen beiden Worten eine seltsame Umkehrung getrieben. So wie ich nun der ältern Denkart anhänge, welche unter göttlichen Dingen solche versteht, *welche höher sind als alle Vernunft*, so kann ich nicht umhin, auch den älteren Sprachgebrauch für diese Gegenstände wieder zurückzufordern. Zufolge dieses älteren Sprachgebrauchs ist nicht die Vernunft (*ratio*), welche allein gemein und überall die gleiche und selbe ist, sondern der Verstand (*intellectus*) derjenige Ort im menschlichen Erkenntnisvermögen, in welchem eine höhere Erleuchtung stattfindet. [...] Der Verstand also ist uns das Höhere, das Frühere und Ursprüngliche; die Vernunft nichts als der in der Ichheit befangene, in den leeren Ungrund verirrte Verstand. Die Vernunft muß erst im Glauben völlig untergehen, und sich selbst absterben, ehe sie aus dem Geiste der Liebe als Erkenntnis der Offenbarung und göttlichen Wahrheit wieder hervorgehen, und von neuem aufleben kann. Diese wiedergeborne Vernunft kann auch Verstand genannt werden, weil es ja nur die Wiederherstellung desselben in seinen ursprünglichen Zustand ist. Beides, Vernunft und Verstand, ist allerdings nur eine und dieselbe Grundkraft des menschlichen Denkens und Erkennens, aber in den sehr verschiedenen und ganz entgegengesetzten Zuständen, der ursprünglichen Reinheit, der Verirrung und Entartung, oder der Besserung und Wiederherstellung“. (VIII, 456)

Diese Passage ist zweifach aufschlussreich. Zum einen fasst Schlegel hier Anliegen und Richtung seiner Begriffstransformation zusammen. Es wird auch noch einmal klargestellt, inwiefern Schlegel Vernunft auch als höheres Vermögen auffassen kann, nämlich dann, wenn sie von ihrem rein rationalen Anspruch gereinigt und religiös durchtränkt wiedergeboren werde. Dann ist sie allerdings nicht mehr Vernunft im Sinne freier, autonomer Zwecksetzung und Tätigkeit. In den *Lehrjahren* um 1810 schreibt Schlegel:

> „*Vernunft* kommt von *Vernehmen.* Es ist aber da kein äußeres Vernehmen im Einzelnen von Diesem und Jenem gemeint, – sondern ein *inneres* Grundvernehmen, das Vernehmen der Stimme Gottes, oder das Gewissen. Das deutsche *Vernunft* paßt also eigentlich nur für die *gesunde*, vom Gewissen ausgehende, durch den Glauben gebundene (nicht durchaus freie und um das eigne Selbst sich drehende) Vernunft.“ (XIX, 299, 30)

Mit dieser Reformulierung des Vernunftbegriffs zu einem selbst religiösen Vermögen sichert Schlegel ein homogenes Bewusstseinsmodell ab, das nicht in ein niederes, rationales und höheres, religiöses Bewusstsein zerfällt. Eine so verstandene Vernunft ist nicht mehr eigenständiges Vermögen, sondern als „*verklärte Vernunft*“ identisch mit Verstand, der an die Stelle der Vernunft tritt und den „Sieg gegen die Vernunft vollendet“ (XIX, 300, 39).

Zum zweiten bringt Schlegel hier einen etymologischen Aspekt als Argument für sein Begriffsverständnis in die Diskussion. Dabei gesteht er zwar die Sprachverwirrung in der Bestimmung der Begriffe Verstand, Vernunft, ratio, intellectus, zu, schreibt diese aber erst Kant zu, während wir es gerade als Kants Leistung ansehen, hier begriffliche Klarheit erreicht zu haben. Leider benennt Schlegel die historischen Quellen nicht, auf die er sich beruft, wenn er von der „älteren Denkart“ und dem „älteren Sprachgebrauch“ spricht, denen er sich wieder anschließe. In der Argumentation Schlegels amalgamiert sich der vernunftkritische Affekt mit der aufwallenden Religiosität zu einem begriffsgeschichtlichen Modell, das die vermeintlich ursprünglichen Konnotationen zur Bestätigung der eigenen Ansicht verwenden kann.

Diese Auffassung von Verstand und Vernunft als Kontrastprogramm zur Transzendentalphilosophie einerseits, zum Empirismus andererseits, hat Schlegel am ausführlichsten in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 entwickelt. Darin stellt er erstmals eine systematisch entwickelte Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie vor. Diese soll hier als abschließende Stellungnahme Schlegels zur Wissenschaftslehre Fichtes vorgestellt werden. Die Ambivalenz seines Verhältnisses zu Fichte in dieser Entwicklungsphase ist darin deutlich. Zum einen würdigt er Fichte immer noch für seine dialektische Philosophie der Tätigkeit und der Freiheit des Ich als Idealismus. Damit habe Fichte auch beigetragen zur „Idee einer werdenden Gottheit“ (ebd.). Zudem gehe seine Philosophie von der Eigenständigkeit und Freiheit des menschlichen Geistes aus. (XII, 162) Zum anderen hat sich Schlegel mit der onto-theologischen Fundierung der Philosophie von der Transzendentalphilosophie getrennt. Die *Kölner Vorlesung* 1804/05 markiert das letzte Stadium der affirmativen Fichte-Rezeption, die hier allerdings schon weitgehend gebrochen ist. Doch betont Schlegel noch immer eine Vorbildwirkung Fichtes, denn dessen Philosophie sei die vollkommenste, die bisher aufgestellt worden sei. (XII, 292)

4.2. Philosophiegeschichtliche Typologisierungen

Schlegels Fragmente sind durchzogen von verschiedenen Versuchen, Systematisierungsraster zu entwerfen, die es ihm ermöglichen, die einzelnen historischen und zeitgenössischen Positionen durch ihre Einordnung genauer zu bestimmen und vor allem sich selbst in dieser Typologisierung über seine eigene philosophische Position immer wieder Klarheit zu verschaffen. Den umfangreichsten und geschlossensten philosophiegeschichtlichen Überblick bietet Schlegel in der mehr als 200 Seiten umfassenden Einleitung seiner *Kölner Vorlesung* 1804/05 (XII, 109-323). Er unterscheidet hier fünf Hauptarten von Philosophie, die in ihrer Genese und ihren wichtigsten Vertretern dargestellt werden. Diese Hauptarten sind: Empirismus, Materialismus, Skeptizismus, Pantheismus und Intellektualphilosophie. Schlegels Erläuterungen hierzu lassen sich lesen als Einführung in sein eigenes Verständnis von Philosophie und sollen deshalb kurz umrissen werden.



Der *Empirismus* leite alle Erkenntnis aus der Erfahrung her und verneine die Möglichkeit von Vernunfterkenntnis. Sein Wissen sei vor allem ein historisches. (XII, 118) Nach dieser Bestimmung seien auch Kant und Fichte Empiriker, da sie alles positive Wissen dem Grund und Anlass nach aus der Erfahrung hernähmen. (XII, 120)

Der *Materialismus* erkläre alles aus der Materie, weise der Materie die Priorität vor dem Intellektuellen zu. (XII, 115 und 124) Damit gehe er über das Gebiet der Erfahrung hinaus, er sei ein transzendenter Empirismus. Er suche das Universum aus Materie (z. B. Atomen) zu konstruieren, ohne Geist vorauszusetzen. (XII, 120) Schlegel verweist aber auf die Leistung eines *dynamischen* Materialismus, die darin bestehe, dass er die Natur in beständigem Werden denke und nicht bei den Erscheinungen stehen bleibe und darin mit dem Idealismus übereinstimme. (XII, 122) Ein solcher dynamischer Materialismus besitze „eine überaus kühne und reiche Phantasie, die es wagt, das ganze Universum beleben, die unendliche Fülle der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit begreifen, umspannen und umfassen zu wollen“ (XII, 124). Schlegels Kritik des Materialismus richtet sich darauf, dass es diesem nicht gelingen könne, den Geist aus der Materie herzuleiten. (XII, 123)

Der *Skeptizismus* leugne alles Wissen, alle Philosophie (XII, 115), und dies sei sein entscheidender Mangel. Seine Stärke liege in der Polemik gegen andere Auffassungen und in der Kritik bestehender Systeme. (XII, 129)

Vom *Pantheismus*, den Schlegel Ende der 1790er Jahre durchaus schätzte, distanziert er sich jetzt eindeutig. Seine Kritik lässt sich in drei Punkten zusammenfassen: Zum ersten richtet sich Schlegel gegen das Selbstverständnis des Pantheismus als Philosophie, die ihren „Ursprung aus der *reinen Vernunft*“ (XII, 164) habe, denn eine solche könne nur abstrakt und inhaltslos sein. „Der Pantheist kann seiner unendlichen Einheit keine Prädikate und Qualitäten beilegen; alles verschwindet bei ihm vor dem einzigen Begriff der Einheit (Gottheit), der aber bloß *negativ* ist, durch kein positives Prädikat bestimmt wird (indem nicht gesagt wird, *was* die Gottheit denn eigentlich sei, sondern bloß, daß Gott Alles und Alles Gott sei)“ (XII, 164). Der zweite Einwand besteht darin, dass der Pantheismus nur „die unendliche Einheit ohne alle Verschiedenheit“ (XII, 115) intendiere. Wenn er seine Erkenntnis jedoch nur auf die höchste Identität (a = a) ausrichte, gelange er drittens nur zu einer negativen Erkenntnis des Unendlichen (ebd.), denn der Satz der Identität „ist unendlich gewiß, aber ganz *leer*, er hat eine unendliche Intensivität der Wahrheit, aber eben deshalb gar keine Extension, und mithin seinen Feind in sich selbst, denn er hat *nichts Gewisses*, als seine *unendliche Einheit*, als seine *negative Idee der unendlichen Realität*, woraus er gar nichts *Positives* folgern kann“ (XII, 131). Deswegen könne er es nie zu einem System, als Einheit des Mannigfaltigen, bringen. Schlegel unterscheidet zwei Tendenzen des Pantheismus: die Tendenz zur Religion und die Tendenz zum wissenschaftlichen, ausgebildeten System, wofür er die Bezeichnung *Realismus* wählt. (XII, 134)

Die *Intellektualphilosophie* sei der Versuch, *„zur positiven Erkenntnis der höchsten Realität zu gelangen“* (XII, 136). Die Intellektual-Philosophie ist unterteilt in *Idealismus* (er leugne alle Materie und leite alles aus einem geistigen Prinzip her) und *intellektuellen Dualismus* (er nehme Materie und Geist als gleichursprüngliche Prinzipien an, die sich jedoch nie zur Einheit bringen ließen). (XII, 136) Der intellektuelle Dualismus müsse in der Konsequenz entweder Idealismus oder Materialismus werden. (XII, 158) Er finde sich mehr und fast ausschließlich in der Antike; der Idealismus sei „ein Produkt der künstlichen, sich in sich selbst reflektierenden Vernunft“ und fast ausschließlich in neuerer Zeit zu finden. (XII, 138) Dieser Idealismus setze das bedingte (subjektive) Ich als Prinzip.

Aus der Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte gewinnt Schlegel drei methodologische Einsichten hinsichtlich der Prämissen, die der Philosophie in seinem Sinne zugrunde gelegt werden müssten:

1. die „Notwendigkeit, von der Betrachtung des Ichs auszugehen“,
2. „der Zweifel gegen den philosophischen Gebrauch des Begriffs der Substanz oder des Dings“,
3. die „Idee einer genetischen Methode“, „die uns das Entstehen und Werden der Dinge und Kräfte zeigen und anschaulich machen soll“, im Gegensatz zu den formalen Prinzipien der Logik. (XII, 324)

Diese Prämissen bilden die Leitideen für die *Kölner Vorlesung* 1804/05.

4.3. Die Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05

a) Der ontologisch-theologisch-spirituelle Ausgangspunkt Schlegels

Schlegel stützt seine gesamte Theorie auf ein onto-theologisches Modell. Mit Blick auf die Bedeutung für die Bewusstseins- und Erkenntnistheorie lässt sich dieses paraphrasierend folgendermaßen skizzieren: Die Natur, gleichbedeutend mit Universum, ist nur zu erklären als beruhend auf göttlicher Kraft. (XIII, 42) Als Geist ist das Göttliche in allem Natürlichen präsent. Dies gilt für jede materielle Gegebenheit: Selbst in einem Stein ist „Bewußtsein und Geist vorhanden, aber *tief darin verschlossen*, und wegen der Schlechtigkeit und Ungünstigkeit der äußern Form kann der geschlossene und gebundene Geist nur nach langem Kampfe wieder hervorbrechen" (XII, 441). Es ist der Wille der Gottheit, sich zu offenbaren (XII, 419), sich mitzuteilen. Diese Mitteilung zu verstehen, ist die Funktion der menschlichen Erkenntnis, nämlich das Geistige und damit das Göttliche in der Natur zu erfassen.[1]

Den Menschen sieht Schlegel in der Entwicklung der Welt zwischen Irdisches und Göttliches gestellt. Er ist „das höchste Produkt des irdischen Elements, das in ihm zur Freiheit durchzudringen strebt" (XIII, 19). Das menschliche Bewusstsein geht auf diese beiden entgegengesetzten Sphären des Irdischen und Göttlichen durch zwei verschiedenartige Erkenntnisvermögen, einem niederen, der Sphäre des empirischen Wissens (Schlegel verwendet hierfür den Terminus 'Anschauung') und einem höheren, welches auf das rein Geistige, Göttliche zielt. Die Erkenntnisvermögen, insbesondere Vernunft und Verstand, erhalten in dieser Weltsicht eine veränderte Funktion. Die eingreifendste Änderung betrifft die Vernunft. Sie ist nicht mehr das oberste intellektuelle Vermögen, sondern „*ein* Vermögen der Anschauung" (XII, 325). Das niedere Bewusstsein ist dasjenige, das noch mit dem irdisch-stofflichen verbunden ist und das in seinem Erkennen an das Irdisch-Materielle der Natur gebunden bleibt.

> „Die Form des irdischen Elements ist Starrheit, Beharrlichkeit, grobe Körperlichkeit." (XII, 441)

Das höhere Bewusstsein ist auf das Geistig-Göttliche in der Natur, auf deren immanente Ichheit, gerichtet. Der Begriff der Natur ist hier identisch mit dem des Ich, mit dem Begriff „einer unendlichen, werdenden Ichheit" (XII, 351). Dieses Ich ist der Aspekt des unendlichen Werdens, der Lebendigkeit in allem.

[1] Ernst Behlers zur Benennung der Spätphilosophie vorgeschlagener Terminus „spiritualistischer Realismus" (Einleitung zu KA X, S. XXXII) eignet sich auch schon zur Charakterisierung der *Kölner Vorlesung* sehr gut.

> „Die Welt ist also ein unendliches Ich im Werden, [...] gleichsam *eine werdende Gottheit*". (XII, 339)

Da also alles von Geist durchdrungen ist und dieser Geist das Prinzip des Werdens in der Welt verköpert, soll auch eine Theorie von der Welt auf deren Werden zielen. Schlegel intendiert dementsprechend eine Philosophie, die dieses Werden zum Gegenstand hat, und die zur Konzeptualisierung dieses Werdens geeignete, genetische Begriffe schafft. Erst eine solche Philosophie ist „*vollendeter und kritischer Idealismus*" (XII, 342).

b) Theorie des niederen Bewusstseins (Anschauung)

Schlegel beginnt seine Theorie des Bewusstseins mit der Anschauung als der niedrigsten Stufe des Bewusstseins, weil bezüglich dieser Stufe des Ich die größte Übereinstimmung zwischen den einzelnen philosophischen Positionen bestehe. (XII, 324) Vorausgesetzt wird dabei zweierlei: „die Möglichkeit eines gegebenen Gegenstandes", hier bezeichnet als a, und „die Notwendigkeit eines Ichs, d. h. eines freien unabhängigen Prinzips in der Anschauung", das von diesem Gegenstand a unterschieden ist. Dieses Ich als das Denkende ist dasjenige, das eine Einsicht in die Verschiedenheit ($a = -a$) oder Gleichheit ($a = a$) dieses Gegenstandes haben kann, das also ein inhaltliches, propositionales Wissen vom Gegenstand gibt. (Ebd.) Dabei muss das niedere Ich verschiedene Funktionen realisieren, um dieses propositionale Gegenstandswissen (Anschauung) zu gewinnen. Diese Funktionen bindet Schlegel an die drei Grundvermögen des niedern Bewusstseins: *Sinn* (sinnliche Rezeptivität), *Vernunft* (Fähigkeit der Reflexion) und *Wille* (Fähigkeit, die Anschauung beliebig auf einen bestimmten Gegenstand zu richten) (XII, 326).

Durch den *Sinn* (das Ich als leidend) empfängt das Ich eine Einwirkung durch einen äußeren Gegenstand. Zur sinnlichen Rezeptivität gehört als die entsprechende Möglichkeit seiner Betätigung ein Werkzeug. Als ein solches führt Schlegel den artikulierten Leib ein (XII, 347), der selbst unbestimmt bestimmbar ist (XII, 348). Diese „unbestimmte Bestimmbarkeit" (ebd.) gilt Schlegel dabei als Charakteristikum des Menschen überhaupt, denn seine Organe sind einer „unendlichen Perfektibilität" (ebd.) fähig. Hier ist die Nähe zu Fichte auch terminologisch präsent, der in der *Grundlage des Naturrechts* (vgl. § 6) den Begriff der 'Artikulation des Leibes' als Realisationsmedium des Willens eingeführt hat.

Diese Einwirkung von außen allein liefere aber kein Bewusstsein des Gegenstandes, wie Schlegel gegen den Empirismus argumentiert. Auch sei das Ich nicht einfach ein bloß leidender Behälter des a, sondern es habe zugleich die Fähigkeit, sich der Einwirkung bewusst zu werden. Diese Fähigkeit ist die *Vernunft*. Sie wird von Schlegel als das allgemeinste Charakteristikum der menschlichen Gattung angesehen, als dasjenige, was jedem Menschen als denkendem Wesen zuzusprechen ist. (XIII, 30) Die Vernunft ist „an die Erde gebundener, irdisch gewordener

Geist“ (XIII, 18) und bleibt deshalb prinzipiell ein leidendes, vom Irdischen abhängiges Denken. Sie hat im Bereich des niederen Bewusstseins drei Funktionen: Erstens ist sie Gegenstandsbewusstsein. Sie geht vom Glauben an das Ding aus und ist auf das Ding gerichtet, auf seine Eigenschaften und den Unterschied zu anderen Dingen. Sie ist dabei zweitens das für die alltägliche Praxis gültige Wissen von den Dingen (XII, 340) und dient in der Praxis als Vermögen der Zwecksetzung und Gesetzgebung für das Handeln (XIII, 254). Zum dritten muss sie *„sich und den Gegenstand* unterscheiden können“, d. h. *„sich selbst* (als den Gegenstand anschauend) anschauen können“ (XII, 325). Das Dingbewusstsein erfordert Selbstbewusstsein:



> „damit es ein a geben könne, muß das Ich sich des a bewußt werden können. Dies ist aber nicht möglich, ohne daß es sich selbst ergreifen, sich in sich selbst verdoppeln, sich seiner selbst bewußt werden könne, durch in sich selbst zurückgehende Tätigkeit. Diese Fähigkeit, das Ich des Ich zu sein, ist aber unendlich [...]. Ginge nun das Ich dieser grenzenlosen Reflexion unbedingt nach, so würde es nie zu einer Anschauung kommen“. (XII, 325)

Das so eingeführte Ich ist selbstreflexiv in der Lage, sich auf jede seiner Vorstellungen zu beziehen, auf die Anschauung, auf die Anschauung der Anschauung, etc. „Diese Fähigkeit, das Ich des Ich zu sein, ist [...] unendlich“ (ebd.). Andererseits ist Vernunft nur dann aktiv, wenn es schon einen Gehalt gibt, auf den sie sich beziehen kann. Ohne sinnliche Rezeption also auch kein Selbstbewusstsein, keine Reflexion. Die Vernunft stellt so eine Einheit von Gegenstands- und Selbstbewusstsein her, die durchaus mit Fichtes Ansatz vergleichbar ist. Dieses Modell reicht aber nach Meinung Schlegels nicht aus, die Erfahrung zu erklären.

> „Vernunft gibt Gewißheit, aber kein Wissen.“ (XII, 331).

Vor allem moniert Schlegel, dass die auf jede Reflexion sich beziehende Selbstreflexion so ins Unendliche weitergehen und das Ich darin seinen Gegenstand verlieren würde. Deshalb sei eine Grenzsetzung notwendig, die diese sich immer weiter fortsetzende Reflexivität anhalte. Dieses Vermögen bezeichnet Schlegel als *Wille*. Er ist die „Fähigkeit, die Reflexion aufzuhalten und die Anschauung beliebig auf irgend einen bestimmten Gegenstand zu richten“ (XII, 326). Er nimmt eine „endlich-konstitutive Bestimmung“ des Gegenstandes vor. (Ebd.) Außerdem ist der Wille auch ’Wissbegierde‘, Wissen-wollen, und damit überhaupt der Antrieb zum Wissen. (XII, 331) Dem Willen ordnet Schlegel als weitere Vermögen Sehnsucht, Trieb und Streben zu. (XII, 336)

Diese drei Bewusstseinsformen (Sinn, Vernunft, Wille) bilden für Schlegel die „zum bloßen Mechanismus des Bewußtseins unentbehrlichen wesentlichen Eigenschaften des Ich“ (XII, 326). Sie sind zwar die niedrigsten, aber die allgemeinsten Eigenschaften des menschlichen Geistes, die jeder höheren Bewusstseinsfunktion zugrunde liegen. Sie bleiben als Funktionen des niederen Bewusstseins jedoch prinzipiell an den Gegenstand gebunden. Ihr Zusammenwirken konstituiert

die *Anschauung* als das empirische Vermögen, gleichbedeutend mit dem Begriff der Erfahrung bei Kant und Fichte.

Allerdings geht Schlegel davon aus, dass auch schon die niedere Anschauung bestimmte Medien benutzt, in denen sie eine gewisse Freiheit gegenüber dem Ding zeigt, indem sie nämlich in der Form des *Bildes* und der *Sprache* flexible Stellvertreter des Gegenstandes schafft. Bild und Sprache sind freie Hervorbringungen des Ich, wenn auch im niederen Bewusstsein noch gebunden an die Darstellung des Erfahrungsgegenstandes. (XII, 344)

Auf diese Erörterungen verwendet Schlegel nur wenige Seiten Text. Dies spricht dafür, dass ihm die vorgetragenen Grundlinien nicht als näher erläuterungs- oder begründungsbedürftig erscheinen, er also durchaus meint, an einen breiteren philosophischen Konsens anschließen zu können. Im Vergleich mit der Philosophie Fichtes lassen sich dabei einige interessante Parallelen feststellen:

- In der Sinnlichkeit ist das Ich leidend, in der Vernunft und im Willen tätig.
- Objektbewusstsein ist nur möglich bei gleichzeitigem Selbstbewusstsein.
- Der Gegenstand a ist nicht als ’Ding an sich‘ vorausgesetzt, sondern als Gegenstand des Bewusstseins.
- Selbstbewusstsein als Selbstreflexion führt auf einen unendlichen Regress.
- Gegenstandskonstitution erfordert das willkürliche Setzen einer Grenze für die Reflexion.

In diesen Grundannahmen stimmt Schlegel mit Fichte überein. Dennoch sind auch deutliche Differenzen zu markieren: Vernunft ist nur noch Objekt- und Selbstreflexion, sie verliert ihre Dimension als Freiheit und als Vermögen der Ideen. Vernunft und Wille sind hier Elemente allein des niederen Bewusstseins (Anschauung). Explizit betont Schlegel die Diskrepanz zu Kant. Dessen Philosophie sei vorrangig empiristisch, seine eigene hingegen streng idealistisch. Inwieweit Schlegel Kants philosophischer Position gerecht wird, soll hier nicht beurteilt werden. Von Interesse ist vielmehr Schlegels Abgrenzung von einer philosophischen Position, die er als Empirismus kennzeichnet.

Nach Meinung Schlegels sieht ein solcher Empirismus (hier am Beispiel Kants) in der Erfahrung „die eigentliche Sphäre und Quelle der Erkenntnis“ (XII, 329). Dem hält Schlegel entgegen, dass die Anschauung gar keine wirkliche Erkenntnis liefern könne und zwar aus zwei Gründen:

Zum ersten bringe sie es nur bis zum Zweifel am Ding. Durch die Anschauung werde der Gegenstand nur als ruhend, unbeweglich, beharrlich vorgestellt, weil in der Anschauung nur das Äußere des Gegenstandes, nicht sein Wesen erfasst werde. Über die wirkliche Beschaffenheit des Dinges könne durch die Anschauung nicht entschieden werden. Innerhalb der Anschauung sei das Ding also *nur* in skeptischer Hinsicht gegeben, denn der Zweifel am Ding sei nicht auszu-

räumen. Grund dafür sei ein innerer Widerspruch in der Anschauung selbst, die Antinomie der Anschauung:

> „Der Gegenstand erscheint uns in der Anschauung immer zugleich *außer* und *in uns*. *Außer* uns, insofern wir ihn von uns unterscheiden; *in* uns aber, insofern wir es wahrnehmen, insofern wir in uns aufnehmen." (XII, 329)

Diese Antinomie löst Schlegel auf durch Beziehung des Ich auf ein allumfassendes, allem zugrunde liegendes Ur-Ich (siehe hierzu Abschnitt d.). Der Gegenstand sei *im* Ich, insofern dieses als Ur-Ich angesehen werde, *außer* dem Ich, bezogen auf das beschränkte, endliche Ich.

Zum zweiten sei auch der Status des Ich selbst im Rahmen der Anschauung noch nicht durch innere Gewissheit gekennzeichnet, sondern hier könne zunächst nur von der Wahrscheinlichkeit des Ich (Glaube an das Ich) ausgegangen werden.

Die Analyse der Anschauung bestätigt damit die Prämissen, die Schlegel aus der Untersuchung der zentralen philosophiegeschichtlichen Grundströmungen gewonnen hat: den Zweifel am Ding und den Glauben an das Ich.

> „Aus dem unscheinbaren geringen Anfange, dem Zweifel an dem Ding, der sich doch zum Teil bei allen nachdenkenden Menschen äußert, – und der doch immer vorhandenen überwiegenden Wahrscheinlichkeit des Ichs wird sich unsere Philosophie nach und nach entwickeln und in steter Progression sich selbst verstärken, bis sie zu dem höchsten Punkte menschlicher Erkenntnis durchdringt und den Umfang so wie die Grenzen alles Wissens zeigt." (XII, 328)

Nicht ein Grundsatz, sondern die Wechselrelation dieser beiden Prämissen soll den Anfang der Schlegelschen Philosophie bilden.[2] Damit stellt er den Bezug zur Philosophie Fichtes her, die in Hinblick auf den Anfang „wirklich die vollständigste und vorzüglichste" (XII, 330) Philosophie sei, denn auch sie ginge aus von einem „unbedingten, schlechthin notwendigen Glauben an das Ich" (ebd.).[3] Dieser Glaube sei nicht zu bezweifeln, wenn er auch „zur Begründung der Philosophie keineswegs hinreicht" (XII, 331).

Schlegel lehnt aber zwei weitere Strategien Fichtes ab, einen Anfang der Philosophie zu finden. Die zweite Strategie sei die Demonstration des Ich aus dem Satz a = a. (XII, 330) Hiermit spielt Schlegel offenbar auf die Herleitung des ersten Grundsatzes in der *GWL* an. Diese Strategie ist für ihn deshalb nicht akzeptabel, weil der Satz a = a „zu keinem spekulativen Gebrauch dienen kann" (XII, 331), weil er in dieser formalen Identitätsformel selbst keinen Inhalt hat und daraus nichts herzuleiten ist. Die dritte Strategie Fichtes bestehe in der 'intellektuellen Anschauung' des Ich. Diese Möglichkeit eines Anfangs lehnt Schlegel ab, weil die Anschauung in seiner eigenen Theorie nur ein niederes Vermögen ist. Sie könne gar keine Erkenntnis liefern, weil sie das eigentliche Wesen des Gegenstandes, sein inneres Leben, nicht zu erfassen vermöge und so das Ich zum Ding mache.

[2] Vgl. hierzu auch Kap. 2.2.2.

[3] Fichte formuliert z. B.: „Das System des *Idealisten* beruht daher auf dem Glauben an sich selbst oder an seine Selbstständigkeit" (GA IV, 2, 23). Und auch schon in der *Jenaer Vorlesung* ging Schlegel davon aus, dass der Philosoph sein Wissen begründe auf dem „*Glauben an sich selbst*" (XII, 24).

> „*Anschauen* können wir *uns* nicht, das Ich verschwindet uns dabei immer. *Denken* können wir uns aber freilich. Wir erscheinen uns dann zu unserm Erstaunen unendlich, da wir uns doch im gewöhnlichen Leben so durchaus endlich fühlen." (XII, 332)

Zwar verfolgen Schlegel und Fichte verschiedene Anliegen mit ihren Konzepten der intellektuellen Anschauung, Schlegel erkennt jedoch eindeutig die Schwierigkeit, dass die empirische Anschauung eine Vergegenständlichung bedeute, durch die das Wesen des Ich eben nicht erfasst werden könne. Zwar versteht auch Fichte die intellektuelle Anschauung nicht als empirische Anschauung, aber wie sie das Ich erfassen können soll, ohne es zu verdinglichen, ist von ihm nicht wirklich zufriedenstellend klar gemacht worden.[4]

Schlegel geht also davon aus, dass die Philosophie auf dieser Stufe des niederen Bewusstseins einzig auf dem 'Glauben an das Ich' basieren kann. 'Glaube' ist hier eine erkenntnistheoretische Kategorie zur Bezeichnung der auf der Stufe des niederen Bewusstseins zu erreichenden relativen Gewissheit und Überzeugung. Einzig von unserem Ich können wir nach Auffassung Schlegels eine solche Überzeugung erlangen, weil wir nur über unser Ich Macht haben. Dies gilt weder von den Dingen noch von Gott, also kann es weder einen Glauben an die Dinge, wie Schlegel sich gegen Jacobi wendet (XII, 331), noch einen Glauben an Gott als eine Art Gewissheit geben, denn sowohl die Dinge als auch Gott liegen außer unserer Macht (XII, 332).

Unterstellt man also den 'Glauben an das Ich' als Ausgangspunkt der Philosophie, ist zu erklären, wie von hier aus ein sicherer Begriff der Ichheit gewonnen werden kann, der ja nicht durch Erfahrungserkenntnis (Anschauung) zu erreichen ist. Das *Ich* steht bei Schlegel nicht nur für Rationalität, sondern für die Gesamtheit des menschlichen und göttlichen Bewusstseins. Als diese Gesamtheit ist es „ein unauflösliches Rätsel" (XII, 330), ein Unbegreifliches (XII, 333). Ein rein kognitiver Zugriff auf das Ich verdinglicht es und macht es zu einer toten Hülle, aus der das Lebendige verschwunden ist. Auf der Ebene der Anschauung, wie Schlegel sie eingeführt hat, kann das Ich nie voll zugänglich sein. Deshalb kann er formulieren, dass wir durch Anschauung immer nur *„ein Stück von uns selbst"* (XII, 337) erfassen.

[4] Vgl. zu Fichtes Konzept der intellektuellen Anschauung Kap. 1.4.3.

c) Selbstgefühl

Der eigentliche Zugang zum Ich ist für Schlegel das unmittelbare Selbstbewusstsein, das er als 'Selbstgefühl'[5] bezeichnet. Er versteht dieses als „*Empfindung*, als *ein in sich finden*, weil das *Ich* eigentlich nicht bewiesen, sondern *nur gefunden* werden kann" (XII, 334). Dieses Selbstbewusstsein „kann nicht weiter abgeleitet und bewiesen werden; es begründet alles andere, ist also unmittelbar, schlechthin gewiß". (XII, 333) Aus der Empfindung gewinnt Schlegel die dritte Prämisse seiner Philosophie: Die Gewissheit des Ich als „*die Gewißheit eines Unbegreiflichen*" (ebd.).

Das Ich findet sich nun aber in einer eigentümlichen „Antinomie der Empfindung" (XII, 334):

> „Wir erscheinen uns immer endlich im Gefühle des Lebens und insofern *immer*, unendlich beim bloßen Nachdenken und also *nicht immer*". (XII, 335)



Jeder Mensch fühlt seine Endlichkeit, aber nicht jeder Mensch denkt über sich selbst nach und erhebt sich zum Gefühl der Unendlichkeit. Dieser Gedanke des Unendlichen wird nicht von außen gegeben, sondern ist dem Ich wesenseigen. Die angesprochene Antinomie von Endlichkeit und Unendlichkeit löst Schlegel auf durch den Begriff des Werdens. Durch das Werden, durch die darin gedachte „unendliche Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit" (ebd.), ist das Endliche zugleich unendlich, das Unendliche aber als im Werden gedacht noch nicht fertig und damit endlich. Die Einsicht in diesen Zusammenhang gibt die Philosophie. Sie bewirkt den Prozess des Übersteigens des Endlichen. Ihre Aufgabe ist es, „uns von dem Scheine des Endlichen und dem Glauben an die Dinge zu befreien und uns zu einer Ansicht der unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit" (ebd.) zu führen. Am Beispiel des Strebens, des Wollens eines Gegenstandes, erklärt Schlegel, wie Endliches und Unendliches aufeinander bezogen werden. Das Streben selbst ist unendlich, etwas Bewegliches und Lebendiges. Richtet sich dieses Streben auf ein Ziel, wird dieses Ziel, der Gegenstand, als etwas Beharrliches gesetzt. Nach Erreichen dieses Ziels greift das Streben wieder ins Unendliche aus, um in der Fixierung eines neuen Zieles wieder verendlicht zu werden.

> „Dies ist also zu lösen: das *Sein* ist an und für sich selbst nichts; es ist nur *Schein*; es ist nur die Grenze des Werdens, des Strebens. Wenn das Streben am Ziele anlangt, verschwindet dieses und es entsteht wieder ein neues Ziel. Das Sein ist demnach für uns beschränkte Menschen, für die Praxis, als Ziel nur ein notwendiger, nützlicher Schein.

[5] Die Bedeutung des Theorems „Selbstgefühl" für die Erkenntnistheorie und Psychologie des ausgehenden 18. Jahrhunderts hat Manfred Frank (2002) in einer umfassenden Studie untersucht, die bis zu wichtigen Positionen des 20. Jahrhunderts ausgreift. Er geht hier zwar nicht auf Schlegels Konzept ein, gibt aber wertvollen Aufschluss über das geistesgeschichtliche Umfeld.

> In der Beschränktheit des Menschen scheint ihm das Ziel fest und beharrlich, sobald es aber erreicht ist, verschwindet im Handeln der Schein und was Sein schien, wird ein neues unendliches *Werden*." (XII, 336)

Die für Schlegel entscheidende Weltsicht ist die des Werdens. Nur im niederen Bewusstsein, in unserer alltäglichen Lebenspraxis erscheinen uns die Dinge als fest, als konstant, weil wir sie für unsere Nutzungszwecke simplifizierend als solche interpretieren. Ihr eigentliches Wesen aber ist das Werden, weil die Dinge Teil haben an einem göttlichen Ich, dem Ur-Ich, als Prinzip der Welt, das als „*eine werdende Gottheit*" (XII, 339) das Werden der Welt und des Ich bewirkt. Und diese „Idee des Werdens" ist „die eigentliche Achse des Idealismus, worum sich alles dreht, und worauf alles beruht" (ebd.).

Wie schätzt Schlegel von hier aus Fichtes Philosophie ein? Zwar sei auch Fichte vom Begriff des Ichs ausgegangen. Aber er habe in der Forderung der Identität von Subjekt und Objekt „dem Ich das Prädikat des Seins beigelegt" (XII, 342) und deshalb den Realismus nicht ganz überwinden können.

> „Der eigentliche Unterschied unserer und der Fichteschen Philosophie besteht darin, daß Fichte sagt: *das Ich ist Subjekt und Objekt zugleich*, da er in unserer Sprache hätte sagen müssen: das Ich *wird* sich selbst zum *Objekt*. Denn sonst ist es wirklich mit unserer Philosophie ganz übereinstimmend, daß das Ich Objekt und Subjekt zugleich sei, nur freilich nicht als *Sein* aufgefaßt". (XII, 342)

Dieser Betrachtung eines werdenden Ich könnte sich Fichte gut anschließen. Dies gilt nicht für einen weiteren Kritikpunkt Schlegels an Fichte. Er betrifft dessen Auffassung vom „*Machen des Ichs*", der Schlegel sein „*Finden des Ichs*" entgegenstellt. (XII, 343) Fichtes Position bringe nämlich mit sich, so Schlegel, „unser eigenes abgeleitetes Ich für den Schöpfer unseres Selbst" zu halten. (XII, 343) Und in der Tat ist es die transzendental-idealistische Grundansicht Fichtes, die er im Konzept der Tathandlung gefasst hat, dass das Ich sich durch seine eigene Tätigkeit selbst erst schafft. Der Einwand Schlegels dagegen richtet sich darauf, dass wir uns deshalb nicht selbst erschaffen können, weil wir „uns nur als ein Stück von uns selbst erscheinen" (ebd.). Er unterstellt ein Ur-Ich, das sich im abgeleiteten, beschränkten Ich nur als Stück manifestiert, während für Fichte das Ich in seinem aktualen Handeln konstituiert wird und darin aufgeht.[6]

[6] Fichte hat ausdrücklich betont, dass das Erschaffen des Ich die Selbstkonstitution des Bewusstseinshandelns, nicht aber die Realexistenz des personalen Daseins meint: „Das Ich ist demnach abhängig seinem Daseyn nach; aber es ist schlechthin unabhängig in den Bestimmungen dieses seines Daseyns. [...] Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab" (GA I, 2, 411; SW I, 279).

Die Kantische Vernunftkritik und die Fichtesche Wissenschaftslehre ordnet Schlegel dem Bereich zu, den er selbst als niederes Bewusstsein ansieht. Sie hafteten an der Vernunft und blieben so eine Philosophie des Empirischen (in Schlegels Terminologie: Anschauung). Sie „bringt an's Licht, was wir *wirklich erfahren können*, nothwendig erfahren *müssen*, begründet sonach wahrhaft *die Möglichkeit aller Erfahrung*" (GA I, 3, 264; SW II, 456). Die höhere, eigentliche Erkenntnis, von der Schlegel darüber hinaus ausgeht, wäre vom Standpunkt Fichtes aus hingegen nichts anderes als transzendenter Idealismus, Schwärmerei, eine leere, statt reelle Philosophie.

d) Theorie des höheren Bewusstseins

Schlegel setzt sich mit einer Auffassung von Erkenntnis auseinander, die Erkenntnis als auf die *Dinge* gerichtet fasst. Dieser gelte der durch die empirische Anschauung gegebene Gegenstand als „das *Wahre* und *Wirkliche*" (XII, 358). Schlegels Erkenntnistheorie hingegen zielt auf das sinnhafte Wesen (Bedeutung) der Dinge. Eine empirische Erkenntnistheorie könne nicht erklären, wie die Konstituierung eines *Bedeutung* tragenden Gegenstandes, wie die Konstituierung eines „inneren Sinns" erfolge. Dies sei Aufgabe einer höheren Erkenntnis. An sie stellt Schlegel folgende Bedingungen:

- Die Methode muss genetisches Konstruieren sein.
- Technische Hilfsdisziplin, um zwischen einzelnen Gliedern Übergänge herzustellen, ist die formale Logik.
- Zur Methode hinzu muss jedoch der *Geist* kommen, der richtige Habitus, der den Zugang zum Wesen der Dinge eröffnet, und der nicht gelernt werden kann, sondern „unmittelbar, unmitteilbar" ist. (XII, 350)

Die niederen Erkenntnisvermögen sind für Schlegel dabei in der höheren, geistigen Anschauung nicht überflüssig, sondern bilden deren Grundlage. Sie befreien sich von der Bindung an das Dingliche und erhalten damit eine gewandelte, geistig erhöhte Funktion. Das leidende Denken der Vernunft wird zum tätigen und freien Denken des Verstandes bzw. der Einbildungskraft, der äußere Sinn (Rezeptivität, Wahrnehmung) zum inneren Sinn, der beschränkte Wille zum unbeschränkten Willen, der in die Sehnsucht und Liebe eingeht, die niedere Anschauung insgesamt zur höheren geistigen Anschauung, die Schlegel auch Gefühl nennt. Wie die einzelnen Vermögen des höheren Bewusstseins von Schlegel konzipiert sind, wie sie wirksam sind und so zur wahren Erkenntnis beitragen, wird nun zu erläutern sein.

Schlegels Ausführungen sind begleitet von der Kritik an der dingorientierten Erkenntnistheorie. Diese vermöge nicht zu erklären, wie ein stoffliches Ding von einem Ich erkannt werden könne, da beide unterschiedlich verfasst seien. Demgegenüber geht Schlegel davon aus, dass der Stoff nur die äußere Hülle eines lebendigen, selbst geistigen Gegenstandes ist. Erkenntnis könne demnach nur dann befriedigend erklärt werden, wenn angenommen werde, dass „das Ich mit allem außer ihm Erscheinenden in Gemeinschaft" stehe. (XII, 354) Nur das Ergreifen und Verstehen der inneren Bedeutung könne überhaupt Erkenntnis genannt werden. Die Möglichkeit dieses Verstehens begründet Schlegel in der Beziehung des menschlichen Geistes zum göttlichen Geist.

Schlegels Auffassung zufolge ist das eigene Ich in der Verbindung zu den Dingen immer schon verbunden nicht mit einem Nicht-Ich, sondern mit einem Gegen-Ich, einem Du, und mit einem göttlichen Ur-Ich, der Ichheit überhaupt, das als Inkarnation der Welt zugrunde liegt und alle Dinge durchdringt. (XII, 337) Das Ich hat also nicht Dinge, sondern „nur das Ich zum Gegenstand." (XII, 339) Alles, was wir außer uns wahrnehmen, ist damit nur Teil dieser unendlichen Ichheit. Ziel des Erkennens ist es darum, „die Naturwesen in Ichheit aufzulösen" (XII, 337), das Ichhafte in der Natur freizulegen und zu verstehen.[7]

Schlegel geht davon aus, dass das unendliche, göttliche Ich sich dem endlichen Ich in den Dingen mitteilt. Das Göttliche wird im Verstehen des Sinnes der Dinge durch das endliche Ich als ein 'Du', ein anderes Geistiges, erkannt.

> „Ist alles außer uns kein bloßes *Nicht-Ich*, sondern ein lebendiges, gegenwirkendes *Du*, so kann jeder Gegenstand nur die Hülle eines Geistes sein. Jeder muß einen *innern Sinn* haben, dieser muß überall wahrgenommen werden, wenn wir den Gegenstand nur recht verstehen. Der Sinn leuchtet unmittelbar ein, das Du spricht in dem Augenblicke, wo das Wesen *in seinem Ganzen vom Ich* verstanden wird, spricht es an und *offenbart ihm das Wesen seines Daseins*." (XII, 350)[8]

Als das Vermögen des Verstehens führt Schlegel den *Verstand* ein. Er zielt darauf, das Wesen der Dinge, deren immanenten geistigen Sinn (Bedeutung), zu erfassen,

---

7 C. H. J. Windischmann würdigt diese Herangehensweise als Schlegels besondere Leistung: „Diese Auffassung der Gegenseitigkeit und Zusammengehörigkeit des Geistes und der Natur, dieser Gedanke durchgängiger Lebendigkeit und/ Einigkeit alles Wirklichen ist, wenigstens zur Zeit dieser Vorlesungen, von niemandem in der Weise klar und vollständig ausgesprochen worden" (zit. nach KA XIII, 444f., Endnote 17).

8 Dieser Gedanke, dass das Sein das Ich anspricht und in diesem Anspruch verstanden wird, in dem es sich selbst offenbart, ähnelt den Auffassungen Heideggers, die er nach seiner sogenannten 'Kehre' vorgetragen hat. Nur gibt Heidegger keine Auskunft über die Beschaffenheit des Seins, während Schlegel von einer Immanenz des göttlichen Ich als Sinnimplikation in der Natur, in den Dingen, ausgeht. Dass Heidegger bereits in seiner Habilitationsschrift *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* auf Schlegel verweist, hat Michael Elsässer (1994, S. 126f.) herausgestellt. Elsässer zeigt auch für die spätere Philosophie Heideggers einige wichtige Parallelen zu Schlegels Philosophie auf, z. B. den Zusammenhang von Dichten und Denken (S. 136f.), die Kritik am Dingbegriff (S. 138ff.), die Betonung des Verstehens als welterschließender Kraft (S. 139), die Einbindung des Individuums in die Dimension der Zeitlichkeit (S. 46).

den sie besitzen, weil sie selbst in ihrem Wesen geistig sind. Durch diese Geistimmanenz ist jedes Seiende sinnhaft. Aufgabe der philosophischen Erkenntnis soll es sein, diesen inneren Sinn der Dinge zu ermitteln. Er verarbeitet dabei das Material zweier Erkenntnisquellen: des Gefühls[9] und der Erinnerung.

> „*Gefühl* und *Erinnerung* sind uns die einzigen Quellen der Erkenntnis, indem sie den ganzen Umkreis der Erkenntnis der Ichheit umfassen. Das Gefühl, als unmittelbare Wahrnehmung eines andern Ichs in der gegenwärtigen Welt; die Erinnerung, als ein Wiedererwachen und Wiederfinden des vollständigen Ichs in dem gegenwärtigen, zerteilten, abgeleiteten. Das Gefühl erschöpft den ganzen Umfang der unvollständigen, abgeleiteten Ichheit; die Erinnerung den ganzen Umfang der ursprünglichen vollständigen Ichheit, sie umfassen *alles, was gewußt werden kann*, – mit einem Wort die *Welt* und führen auf die *Gottheit*." (XII, 355)

Die *Erinnerung* bringt das aktuale, beschränkte, abgeleitete Ich mit dem ursprünglichen Ich, dem Ur-Ich in Beziehung, mit dem es ehemals verbunden gewesen ist.[10] (XII, 385) Das aktuale, endliche Ich ist ursprünglich aus dem Ur-Ich hervorgegangen und hat deshalb „natürlich eine Erinnerung an den ursprünglichen Zustand". (XII, 352) Die Erinnerung ist das „*Wiedererwachen* des vollständigen Ichs im abgeleiteten" und damit „die sicherste *Erkenntnisquelle* des Einzigen, Wahrsten und Höchsten" (XII, 353). Die Erinnerung dient also dazu, in der ständigen Bewegung, die das Ich vollzieht, im steten Wechsel von Aussichherausgehen und Insichzurückgehen das Ich festzuhalten, das ohnehin nur jeweils als Stück von sich selbst präsent ist. Die Erinnerung aktiviert die angeborenen Grundzahlen (die einzigen Ordnungsmodi, die Schlegel für angeboren hält), die als Ordnungsprinzipien des Wissens dienen. Zugleich ordnet die Erinnerung das Bewusstsein in eine Geschichte ein und verleiht ihm dadurch Einheit. Der Begriff der Einheit ist insofern von besonderer Bedeutung, als er nicht aus der endlichen Ichheit stammen kann, sondern nur deshalb erinnert wird, weil der Mensch einst eins war „*in Gott* und *mit Gott*" (XII, 381). Die Erinnerung gibt aber selbst noch keine Erkenntnis. Der Verstand muss hier ordnend eingreifen und die Erinnerung „begrenzen, erklären und berichtigen" (XII, 353). Der Verstand gewinnt aus der Erinnerung den „Inbegriff von rein notwendigen Wahrheiten", d. h. den „Inbegriff alles dessen, was

---

[9] Manfred Frank (2002) weist auf mögliche Einflüsse Heydenreichs (S. 21), Jacobis (S. 79) und Platners (S. 87) auf Schlegels Theorie des Gefühls hin.

[10] Schlegels Verweis auf eine ursprüngliche Verbindung des Ich mit dem Ur-Ich, auf eine frühere Welt, die durch die Erinnerung reaktiviert werde, lässt hier auch einen Hintergrund in der Platonischen Anamnesislehre vermuten. Der Mangel des Platonischen Systems sei aber, so Schlegel, dass er das Göttliche als Verstand ansehe, aus dem alles hervorgehe. Er leite die Liebe aus dem Verstand her, statt umgekehrt den Verstand aus der Liebe. Denn „*Gott ist die Liebe.*" (XII, 141) Der Verstand selbst „kann nicht *erzeugen, schaffen*, er kann nur *bilden*" (ebd.).

nicht aus der gegenwärtigen, sondern aus einer früheren Welt herstammt" (ebd.).

Das *Gefühl* setzt das eigene Ich in Beziehung zum Inneren der Dinge und spürt den unter der stofflichen Hülle verborgenen Geist auf. Es ist „die unmittelbare Wahrnehmung des innern Sinnes" (XII, 355). Dieses Innere, das Ichhafte, Göttliche der Dinge, das also, was ihre „*geistige Bedeutung*" ausmacht, ist für Schlegel *Schönheit*, in Abgrenzung von der Erkenntnisausrichtung auf Wahrheit. (XII, 357) Diese geistige Bedeutung resultiert aus dem Anteil am Göttlichen, aus der immanenten göttlichen Bedeutung:

> „Das Wesen des *Schönen* ist die *göttliche Bedeutung*". (XIX, 90, 79)

Geistige Bedeutung ist hier immer die Beziehung „auf das *Unendliche* und *Göttliche*" (XII, 358). Da allen Dingen eine geistige Bedeutung zukommt, ist der Begriff der Schönheit auch auf alles anwendbar. Aber diese geistige Dimension liegt nicht offen zutage, sondern sie ist in der Dinglichkeit verhüllt. Die empirische Anschauung geht nur auf das Dinghafte und kann so nie zur Bedeutungsdimension vordringen. Das Gefühl richtet die Anschauung auf das Innere der Dinge und befreit „*von dem Vorurteile des Dings*" (XII, 355). Es erweitert die empirische, niedere zur höheren, geistigen Anschauung (XII, 374), öffnet der Anschauung erst „Sinn und Bedeutung" (XII, 355). Das Gefühl bringt dabei aber keine sichere Erkenntnis hervor, sondern ist ein Erahnen und Erraten, ein Sehnen und Streben, ein Hoffen und Glauben, das auf das immanent Geistige zielt, das Ich für das Sinnhafte der Welt sensibilisiert.

Die Gesamtheit des Gefühls bezeichnet Schlegel als *Liebe*.[11] Sie stellt die Beziehung zwischen dem wahrnehmenden Ich und seinem Gegenstand her, in dem sie in diesem ein Du aufsucht. Auch Liebe geht damit auf das Innere des Gegenstandes, seine Ichheit und ist deshalb Grundlage allen Verstehens (als dem Vermögen des Verstandes). Das Verstehen des Sinns, der Bedeutung, ist nur möglich, weil das eigene Ich mit dem Ich der Dinge letztlich wesensverwandt ist und sich deren Ichhaftigkeit durch *Liebe* öffnet.

> „Das unmittelbare Wahrnehmen des Sinnes, die Bedeutung, welche die Grundlage des eigentlichen Verstehens ist, eine eigentliche inner/liche Verbindung geschiedener, aber ähnlicher Geister, ein liebevolles Einswerden des Ichs mit dem, was der Gegenstand des *Ichs* ist, dem *Du*. Und sofern wir dies *Wahrnehmen und Ergreifen* des Ichs des Gegenstandes, diese Vermählung des *wahrnehmenden Ichs* und des wahrgenommenen

---

[11] Stefanie Roth (1991) weist auf zwei Quellen der ontologisch-religiösen Seite des frühromantischen Liebesbegriffs hin: 1. die Philosophie von Platon über Spinoza bis Hemsterhuis und Shaftesbury, 2. die zeitgenössische Diskussion über Vereinigungsphilosophie vor allem bei Herder, dann auch im Pantheismusstreit zwischen Mendelssohn und Jacobi (S. 195). „Die Liebe ist die synthetische Kraft im Menschen, mit deren Hilfe die Dissonanzen des Lebens überwunden werden können" (S. 205).

> Geistes sehr gut *Liebe* nennen, können wir den Satz aufstellen, *ohne Liebe kein Sinn, der Sinn, das Verstehen beruht auf der Liebe.*" (XII, 350f.)

Mit Verstand und Liebe hat Schlegel zwei aufeinander bezogene geistige Vermögen erörtert. Der Verstand als Vermögen der Erkenntnis bündelt die Erkenntniskräfte zur Einheit (XII, 386), die Liebe bezieht die Gefühle aufeinander.

Während die Vernunft als niederes Vermögen ein abstraktes, unfreies, alles Bildliche meidendes Denken ist, tritt im höheren Bewusstsein die *Einbildungskraft* als das Vermögen auf, das konträr dazu ein freies Denken ist, das sich des Bildlichen bedient und das Abstrakte meidet. (XII, 359) Die Einbildungskraft realisiert die Freiheit des Menschen im Erkennen. In der Einbildungskraft sollen die beiden unterschiedlichen Sichtweisen der Welt (als unendliche Fülle und als unendliche Einheit) zusammenlaufen. Sie gilt Schlegel als die Grundquelle der *Dichtungskraft*, „als dem Vermögen, die Welt zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Fülle zu entwickeln", und des Verstandes, „als dem Vermögen, die Fülle und Mannigfaltigkeit der Welt zur Einheit zusammenzudrängen und zusammenzufassen" (XII, 361). Sie ist das Vermögen der Expansion (das unendliche Sehnen, der Trieb ins Unendliche hinaus) und der Kontraktion (Zurückkommen auf sich selbst): Sie kann sowohl einen Gedanken ins Unendliche ausdehnen (Dichtungskraft) als auch eine unendliche Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenbinden und in einem Begriff zusammenfassen (Verstand). Sie ist wie das *„Atmen* der Seele" (XII, 361), wodurch unendliche Einheit und unendliche Fülle wechselweise ineinander überführt werden. Darin besteht das eigentliche Wesen des Ich, dass es nicht beharrt, sondern in einem ständigen Prozess sich erweitert und verengt, nach außen wendet und zu sich zurückkehrt. (Ebd.) Die Einbildungskraft ist frei und willkürlich jedoch lediglich als Tätigkeit, als Denken und Dichten, sobald sie aber mit einem konkreten Zweck verbunden wird, ist sie nicht mehr frei, so z. B. in der empirischen Anschauung. (XII, 359)

Der *Verstand* zielt darauf, den Stoff des Wissens zu ordnen, aber nicht unter bloßen Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten, sondern er legt dabei die Idee der Vervollkommnung der Welt, ihres Werdens zugrunde. Er ist Sammlung der geistigen Kräfte und Orientierung auf das Erfassen der geistigen Bedeutung der Dinge, ihres inneren Sinnes. Der Verstand ist *Besinnung* (XII, 386). Wissen heißt: „die *Welt denken*" (ebd.). Dies ist aber noch kein Verstehen (Verstand). Hierzu muss das Wissen mitgeteilt und dargestellt werden. Wissen ist innerlich, der Verstand bringt es zur Sprache, gibt ihm *Begriffe*. Diese Begriffe sind für Schlegel die Hilfsmittel, um eine Einheit in der Fülle herzustellen, wobei nur solchen Begriffen ein Inhalt zugesprochen wird, die Einheit und Fülle aufeinander beziehen können und dadurch *lebendig* bleiben. (XII, 362) Schlegel vergleicht seine Konzeption des Begriffs mit dem, was Kant und Fichte als 'Ideen' bezeichneten. Sie seien Anleitung zur Konstruktion und Ordnung des Wissens, aber sollten zugleich etwas Unbegreifliches enthalten und damit immer neue Anstrengungen des Verstehens provozieren. (XII, 387)

Der Verstand ist gerichtet auf das Erfassen des geistigen Gehalts von Gegenständen, d. h. auf die Vereinigung mit dem durch den Blick auf das Dingliche zunächst verstellten Geistigen. (XII, 363) Er ist aber kein produktives Denken, sondern nur Nach-denken. Er ist die Denkkraft, die die Einzelvorstellungen auf die Gesamtheit von Wissen bezieht. Er ordnet und gliedert die verschiedenen Bewusstseinsinhalte und bezieht sie auf seinen höchsten Begriff, den der Vollkommenheit. Dieser gibt das Kriterium der ordnenden Funktion des Verstandes.

> „Der Verstand also ist in Rücksicht auf das Vollkommene ein produktives Vermögen, und hat zum Ziel, die Zerstückelung und Trennung des Bewußtseins aufzuheben, den Zwiespalt zwischen Einheit und Fülle in uns durch eine unendliche Annäherung zu lösen." (XII, 407) „Der Verstand selbst ist nichts, als der Begriff des Vollkommenen und die Entwicklung dieses Gedankens, denn es ist nichts Eigentümliches im Verstande, als seine *Beziehung* und *Form*." (XII, 406)

Wenn der Verstand nur die Form gibt, ist eine produktive Kraft erforderlich, die in der Lage ist, Neues hervorzubringen. Eine solche Kraft ist die *Dichtungskraft* als eine besondere Funktion der Einbildungskraft. Das Dichten ist die poietische Tätigkeit des Ich, es *„erschafft gewissermaßen seinen Stoff und ist eine spielende Tätigkeit*" (XII, 371). Es gibt für Schlegel insbesondere ein Vermögen, in dem die Dichtungskraft vor allem wirksam ist. Sie ist „die eigentümlich Denkart der Liebe" (XII, 375). Die Liebe geht auf die Vereinigung zweier Geister, und dies ist das eigentlich schöpferische Moment:

> „Es ist die unmittelbare Berührung zweier geistiger Naturen, und was daraus entsteht *etwas Neues*. Der geistige Blitz des Verständnisses, der aufsteigt, wenn in der unmittelbaren Be/rührung der Sinn aufgefaßt wird, ist die schlechthin weiter nicht zu erklärende augenblickliche Schöpfung des Geistes, sozusagen eine Schöpfung aus Nichts, und dies Fühlen, dies augenblickliche schöpferische Berühren und Umfassen des Geistes, des Sinnes, der Bedeutung ist offenbar nichts anders, als ein Dichten; denn dieser Sinn, diese Bedeutung ist nur insofern vorhanden, als er ergriffen und ausgesprochen wird. Wie gesagt, in dem Augenblicke, wo der Blitz des Verständnisses aufgeht, ist die Bedeutung vorhanden, der Sinn geht durch die Hülle unmittelbar von Geist zu Geist, von Herz zu Herz, es ist durchaus ein Werk des Anschauenden und Angeschauten. Die geistige Anschauung ist ein unmittelbares Versetzen in den andern, wo das *Ich* zum *Du* wird, es ist das einzige Schöpferische im Bewußtsein." (XII, 374f.)

Anteil an dem schöpferischen Vermögen der Dichtungskraft hat aber auch der *Witz*. Er ist diejenige geistige Tätigkeit, in der das Endliche, Fragmentarische, Beschränkte des menschlichen Bewusstseins am deutlichsten zum Ausdruck kommt. (XII, 392) Der Witz ist das Vermögen, Ähnlichkeiten der Gegenstände aufzufinden und neue Zusammenhänge zu stiften. Deshalb nennt Schlegel ihn „den *kombinatorischen Geist*" (XII, 403) oder „die Kraft der Erfindsamkeit" (XII, 404). Die besondere Leistung des Witzes besteht darin, dass er aufgrund seiner

synthetischen Funktion „*das höchste Prinzip des Wissens*" (XII, 404) ist. In einem Fragment der *Lehrjahre* heißt es:

„*Witz* ist Synthese von Fantasie und Verstand, also Zentrum des ganzen Vorstellungsvermögens" (XVIII, 370, 592).

Die wichtigsten Ideen großer Erfinder hält Schlegel für solche Einfälle des Witzes. Dieser tritt plötzlich auf, „ein Blitz aus der unbewußten Welt" (ebd.). Er bringt etwas Neues ins Bewusstsein, was ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist. Darin unterscheidet sich der Witz von der Vernunft als niederem Vermögen.

„Die Vernunft ist leidend, der Witz aber frei und spielend." (XII, 393)



Darüber hinaus führt Schlegel eine Bewusstseinsform ein, der er zuschreibt, das Ich ständig über seine Grenzen hinauszutreiben, die *Begeisterung* (XII, 393). Sie ist „*Leidenschaft für das Unendliche*" (XII, 394). Die Begeisterung ist aber kein konstantes Vermögen, sondern nur ein vereinzeltes „Weggerissenwerden aus uns selbst heraus, ergriffen gleichsam von einer fremden Übermacht" (ebd.). Durch die Begeisterung erleben wir „die Erhebung über uns selbst" (ebd.), und dadurch geht uns das Bewusstsein des eigenen Anteils am Unendlichen auf.

Die Schranken des Menschen sind immer nur relativ unter dem Aspekt, dass „das menschliche Bewußtsein doch immer mit dem göttlichen/ in Beziehung ist" (XII, 394f.). Alle endlichen Tätigkeiten haften an der „Persönlichkeit", das Vergessen der eigenen Persönlichkeit erst macht das Öffnen ins Unendliche möglich. Dies kann nur durch Vermögen geschehen, die über die niederen Vermögen hinausreichen. Interessanterweise bringt Schlegel auch den *Traum* und den *Wahnsinn* als Bewusstseinszustände ins Spiel, die er als Möglichkeiten der Loslösung von der Endlichkeit ansieht. In solchen intentional ausgelegten geistigen Vermögen wie der Liebe und dem Enthusiasmus fasst Schlegel die omnipotente Funktion des Bewusstseins, die bei Fichte das Streben hat. Sie weisen den endlichen Menschen über sich selbst hinaus und bilden die Brückenglieder zum Göttlich-Geistigen, Unendlichen. Vor allem die Begeisterung, der Enthusiasmus „reißt uns zuerst über die Schranken des niederen hinaus und eröffnet uns die Aussicht in die höhere, göttliche Welt" (XII, 394).

Als höchstes Vermögen im menschlichen Bewusstsein überhaupt, als das Vermögen also, in dem die engste Beziehung auf das Unendliche, das Göttliche, sich zeigt, stellt Schlegel das *Gewissen* heraus. (XII, 391) Das Gewissen ist ihm der höchste Vermittlungs- und Einheitspunkt aller Bewusstseinsfunktionen. Das Gewissen ist „die Grundlage, der Witz die eigentümliche Form" des höheren Bewusstseins. (XII, 394) Das Gewissen hat wertende (moralische) Funktion und ist als das Vermögen, „das Gute zu fühlen", das *sittliche Gefühl*. (XII, 399) Es fungiert aber auch als Grundlage allen Wissens, denn es bestimmt das Verhältnis zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen menschlichem und göttlichem Bewusstsein: „es schwebt als Verhältnisgefühl in der Mitte zwischen den beiden

Welten, in die unser Bewußtsein geteilt ist" (XII, 397). Dabei nimmt es keine konkrete Form an, sondern durchdringt alle konkreten Bewusstseinsleistungen. Das Gewissen hält das Ich im Gleichgewicht. Es gibt dem Geist „die Tiefe des Bewußtseins und die Fülle der Besonnenheit" (XII, 398). Es bildet über den beiden Reihen des Bewusstseins, dem natürlichen, niederen Bewusstsein und dem höheren, künstlichen Bewusstsein, eine dritte, höchste Instanz, die alle anderen Bewusstseinsformen zu umfassen imstande ist. (XII, 399)

Das Gewissen ist dabei am engsten verbunden mit der Liebe, „es ist eine notwendige Bedingung derselben, ein sicheres Kennzeichen ihrer *Wahrhaftigkeit* und *Gewißheit*" (XII, 392). Gerade den Aspekt der Liebe hat Schlegel auch in seinem *Fichte*-Aufsatz (1808) noch einmal herausgestellt, um eine gewisse Nähe zu Fichte aufzuzeigen. Denn auch Fichte hatte gleich in der ersten Vorlesung seiner *Anweisung zum seligen Leben* (1806) die Aussage formuliert:

„Das Leben ist selber die Seligkeit [...], denn das Leben ist Liebe, und die ganze Form und Kraft des Lebens besteht in der Liebe". (GA I, 9, 55; SW V, 401)

Doch bei allem Zugestehen der lebensorientierenden Funktion des Glaubens ist Fichte nicht bereit, Abstriche an seinem Vernunft-, und Philosophiekonzept zu machen. Dies registriert Schlegel sehr klar und bemerkt, dass Fichte „doch der Fülle der Liebe sich hinzugeben sich nicht entschließen kann" (VIII, 78).

4.4. Bedeutung der Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05 und Ausblick auf die Spätphilosophie

Auch Schlegel steht in der Tradition der transzendentalphilosophischen „Revolution der Denkart", d. h. der Umwendung der Frage der traditionellen Erkenntnistheorie nach der Beschaffenheit der Dinge zur Frage nach den bewusstseinsimmanenten Voraussetzungen der Gegenstandskonstitution. Schlegel schließt sich zwar Fichtes Intention an, eine Philosophie der Tätigkeit, der Entwicklung und Freiheit zu entwerfen, führt dieses Programm aber auf grundsätzlich andere Weise durch. Die Transzendentalphilosophie will die Funktionsweise menschlicher Erkenntnis erklären allein aus der Analyse der Bewusstseinsvorgänge selbst. Schlegel hingegen bettet die Erkenntnis- und Bewusstseinstheorie ein in eine onto-theologisch-spirituelle Metaphysik.

Über Kant und Fichte hinaus zeigt Schlegel auf, dass diese Gegenstandskonstitution gleichbedeutend ist mit der Fixierung einer geistigen und semantischen Bedeutung, die in einem intersubjektiven Akt geprägt wird. Diese intersubjektive Relation besteht zwischen einem individuellen, personalen Ich und einem in die Welt eingelassenen göttlichen Geist, der die Sinndimension der Dinge prägt. Das

Ich findet in der Welt Ichhaftes nicht aufgrund einer willkürlichen Bedeutungszuweisung, sondern weil die Welt und Ich selbst Gottes Werk sind. Schlegel kritisiert Fichte darin, „daß dies reine Denken des Gedankens des Ichs nur zu einem ewigen *Sichselbstabspiegeln*, zu einer unendlichen Reihe von Spiegelbildern[1] führt, die immer nur dasselbe und nichts Neues enthalten" (XII, 351). Denn die Vernunft ist ihm nur ein entstellendes Medium, „welches alles, was in seinen Kreis tritt, mit einer eigenen Natur tingiert, dadurch verdirbt und herabzieht" (ebd.). Die Vernunft könne, aufgrund ihrer Orientierung am Begriff des Dings, nur Irrtümer produzieren.

Das, was Kant und Fichte mit der Transzendentalphilosophie beabsichtigten, die Begründungsleistung des Ich von der Frage nach der Beschaffenheit der Dinge loszulösen und eine metaphysische Ontologie skeptisch-kritisch auszuklammern, ist nach Meinung Schlegels unmöglich, denn ohne Bindung an die höchste, göttliche Realität könne eine Philosophie nur „die kühnste, gewagteste, willkürlichste Hypothese" produzieren. (XII, 156) Das 'Ich' des *Idealismus* sei ohne Bezug auf die Gottheit, d. h. „die höchste Realität", die wahrhaft „*unbedingte* Ichheit", grundlos und damit „*nichts*" (ebd.).

Schlegel geht in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 von zwei Bewusstseinsebenen aus: der niederen Ebene des empirischen Bewusstseins (niedere Anschauung) und der höheren Ebene des Geistigen (höhere Anschauung). Diese sind nicht zu verwechseln mit Fichtes zwei Reihen der Reflexion. Fichte unterscheidet zwischen gemeinem Erfahrungsbewusstsein und philosophischem Bewusstsein. Auch Schlegel nimmt „zwei Reihen von Denken" (XII, 399) an, wobei beide Fichtesche Reflexionsebenen für Schlegel nur das niedere Bewusstsein ausmachen, das lediglich das Äußere der Dinge erfasst. Darüber stellt er das höhere Bewusstsein, das auf das Wesen der Dinge, ihre Geistigkeit, ausgerichtet ist. Der Zusammenhang der beiden Bewusstseinsebenen und die Einheit des Bewusstseins überhaupt werden verbürgt durch eine dritte Instanz im Bewusstsein: das Gewissen. (XII, 399)

Mit dieser Umdeutung der Erkenntnisvermögen scheint die Abkehr von der aufklärerischen Emphase, die menschliche Selbstbestimmung an die vernünftige Rationalität zu binden, vollzogen. Zunächst fällt dabei auf, dass Schlegel nichtrationale Vermögen wie das Gefühl, die Liebe, die Sehnsucht, die Begeisterung, Glaube und Hoffnung über die Vernunft stellt und damit die erkenntnistheoretische Fundierung einer Weltsicht liefert, die sich von einem Menschenbild distanziert, in dem die Vernunftrationalität als höchste Fähigkeit des Menschen ausgezeichnet ist, und das dadurch zum Irrationalismus wird. Diese Lesart drängt sich auf, unterlegt man insbesondere den kognitiven Vermögen Verstand und Vernunft die von Kant und Fichte zugeschriebene Funktion. Dieser Schluss sollte jedoch nicht vorschnell gezogen werden. Schlegels Unterscheidung eines niederen und höheren Bewusstseins hat ihr Prinzip in der Art des Weltverständnisses. Das niedere Bewusstsein nehme die Welt nur äußerlich, sehe nur die tote Hülle der Dinge als eine Summe von Wahrnehmungsqualitäten. Es verdingliche die Welt. Die höchste Leistung des niederen Bewusstseins sei die Erzeugung abstrakter Begriffe von diesen äußeren Merkmalen.

[1] Dieses Sichselbstabspiegeln, das Vervielfachen in einer unendlichen Reihe von Spiegeln, hat Schlegel in einem Fragment im *Athenäum* 1798 ganz positiv als die Form der poetischen Reflexion interpretiert (vgl. II, 182f., 116).

Das höhere Bewusstsein hingegen ziele auf das innere Wesen der Welt, auf die Erfassung der Bedeutung, des Sinns von Gegebenheiten. Dies sei durchaus nicht nur eine Angelegenheit des Gefühls. Dieses habe seine Funktion darin, durch die Einfühlung in die Welt deren Geistcharakter, deren Ichhaftigkeit zu entdecken. Aber erst das begreifende Denken (Verstand) verstehe diese Bedeutungsdimension des Gegebenen und entwickle genetische Begriffe, um dieses Wissen festzuhalten. Dieses höhere Bewusstsein ist also durchaus nicht irrational, sondern eine auf der Gesamtheit der Bewusstseinsvermögen beruhende Erfassung der Sinndimension der Welt, die ihr allerdings zugesprochen wird auf der Grundlage der Annahme der immanenten Göttlichkeit der Welt.[2]

Schlegel will insofern über die Transzendentalphilosophie hinaus, als diese eine limitative Theorie darstelle, die durch die Annahme von apriorischen Bewusstseinsstrukturen (Denkgesetze) die Tätigkeit des Geistes auf diese Strukturen verpflichte und damit beschränke. Schon 1796 schreibt er an gegen eine kritische Begrenzung der Erkenntnis:

> „Die Behauptung (gegen Schelling und Fichte), *daß alles Setzen jenseits der Gränzen der Erkennbarkeit* transcendent sey, widerspricht sich selbst und macht aller Philosophie ein Ende. Überdem sind die Gränzen der Erkennbarkeit noch gar nicht bekannt, wenn das theoretisch Absolute gesetzt wird. – Man kann keine *Gränze* bestimmen,

[2] Rudolf Haym (1906) hingegen sieht in der *Kölner Vorlesung* 1804/05, wie in allen anderen philosophischen Versuchen Schlegels, lediglich Dilettantismus am Werk: „Ein Eklektizismus stellt sich uns dar, der im Elemente der Mystik und der Konfusion dieselbe Fortentwickelung der Fichte-Schellingschen Spekulation versucht, welche bei Hegel im Elemente des Rationalismus und des methodischen Denkens sich zu einem wirklichen philosophischen System gestaltete. Dieser 'vollendete' Idealismus, dieser Idealismus der 'unbedingten Ichheit', zu welchem Fichte aus Furcht vor Schwärmerei nicht durchgedrungen sei, welchen dagegen Jakob Böhme, nur freilich in unphilosophischer Form, besessen habe, ist eben ein Gemisch aus Fichte und Böhme. [...] Das Höchste *nicht die Vernunft*, sondern die Liebe. Daher Anerkennen eines Urich, der Gottheit, die *sich als* eine werdende in der Welt entfaltet, – Aufhebung des Gegensatzes von Idealismus und Realismus" (S. 741).

> wenn man nicht *diesseits* und *jenseits* ist. Also ist es unmöglich, die Gränze der Erkenntniß zu bestimmen, wenn wir nicht auf irgend eine Weise (wenn gleich nicht erkennend) *jenseits* derselben hingelangen können." (XVIII, 521, 23)

Schlegel wertet also nichtrationale Vermögen des Menschen wie Gefühl, Liebe, Ahnung, Sehnsucht zu welterschließenden Vermögen auf, lässt aber im Gegenzug die rationale Funktion des Geistes nicht einfach fallen. Vielmehr wendet er sich gegen eine Auffassung von Rationalität, die auf Logik, Formalisierung und Abstraktion verkürzt ist, und gegen die Annahme fixer, prädeterminierter Denkgesetze. Ihm geht es nicht um strenge Wissenschaft, sondern um die Sinnfülle der Welt, die nur durch einen vielschichtigen Geist zu erfassen ist. Und er hält daran fest, dass Wissen und Glauben eine Einheit bilden:

> „Eine solche Trennung der Spekulation und des Lebens ist nicht philosophisch, ein Glaube, der vom Wissen getrennt und diesem entgegengesetzt wird, ist nicht mehr Philosophie." (XII, 156)



Nach 1810 behält Schlegel die dreistufige Bewusstseinstheorie der Kölner Zeit bei, bestimmt aber als dritte Stufe nicht das Gewissen, sondern den Glauben. Dies belegt beispielsweise ein Fragment aus den *Lehrjahren* (Zeitraum 1810 – 1812):

> „Von der sinnlichen Nichtigkeit befreit uns die Vernunft; ist diese dann erst vernichtet, so tritt der Verstand an ihre Stelle, der eben sowohl seine Klarheit und unmittelbare Wahrheit mit sich führt, aber eine dauerhaftere als die Vernunft, bei der es bloß eine Täuschung ist. – Beim Schauen bedarf es keiner künstlichen Beweise, sondern nur/ der Gewißheit, daß wir uns nicht täuschen. Immer bleibt es aber nur eine unendliche Wahrscheinlichkeit, welche die Gotteserkenntniß hienieden zuläßt, eine durch den Glauben zu ergänzende Gewißheit, als ein eigentlich absolutes Wissen." (XIX, 301f., 50)

Schlegel entwickelt hier also eine dreistufige Hierarchie des Bewusstseins. Auf der niedersten Bewusstseinsstufe spielt das Religiöse gar keine Rolle. Das Bewusstsein ist beschäftigt mit der Erkenntnis der Dingwelt. Ihr höchstes Vermögen, die Vernunft, hat ihre Funktion darin, von der Gebundenheit an die Sinneswelt zu befreien. An die Tätigkeit der Vernunft knüpft auf zweiter Stufe der Verstand an. Er ist das Schauen des Geistigen in der Welt, das nur dadurch möglich ist, dass der Verstand selbst Anteil hat an diesem Geistigen. Erst der Glaube als höchste Bewusstseinsstufe gibt Gewissheit des Göttlichen und insofern ein absolutes Wissen, das aber nicht mehr ein dinglich-weltliches Wissen ist. In den *Lehrjahren* schreibt Schlegel 1818:

> „Die *Sehnsucht* ahnet und sucht Gott; das *Gewissen* hört ihn; aber oft nur aus der Ferne. Der *Glaube ergreift* ihn; und das ist der rechte eigenthümliche Ausdruck dafür." (XIX, 330, 213)

Je mehr sich in der Folgezeit Schlegels Religiosität verfestigt, umso weiter drängt die Glaubenssphäre die Bedeutung der kognitiven Welterfassung zurück. Spricht Schlegel in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 noch von der werdenden Gottheit, und stellt er in einem Fragment von 1804 drei Epochen des Christentums mit dem

Idealismus als höchster Stufe fest[3], heißt es zwei Jahre später:

> „Kath.[olisch] werden ist nicht Religion verändern, sondern überhaupt nur, sie anerkennen." (XIX, 230, 236)

Zugleich ersetzt Schlegel in späterer Zeit die in Köln entwickelte Bewusstseinstheorie durch ein einfacheres Modell, wie er es in seinem Aufsatz *Von der Seele* (1823) andeutet. Er geht hier davon aus, dass die Vermögen des niederen Bewusstseins (Vernunft, Wille) und des höheren Bewusstseins (Einbildungskraft, Verstand) jeweils in ihrer Opposition aufeinander bezogen sind. Der Widerstreit zwischen Verstand und Willen präge das äußere Leben des Menschen. Der Widerstreit zwischen Vernunft und Einbildungskraft betreffe das innere Leben. Die Spaltung des menschlichen Bewusstsein in diese vier Teile: Verstand, Wille, Vernunft, Einbildungskraft könne nur überwunden werden durch die Beziehung auf Gott. Dadurch bildeten Verstand und Willen eine Einheit (Geist) und ebenso Vernunft und Einbildungskraft (Seele).

> „Geist und Seele, das ist der ganze Inbegriff und das eigentliche Wesen des Menschen". (VIII, 609)

Dieses Modell liegt auch noch der Wiener Vorlesung zur *Philosophie des Lebens* zugrunde. Hier hat sich Schlegels Opposition gegen die dialektische Vernunftphilosophie verdichtet. Diese bewege sich nur in „toten Abstraktionen" (X, 165) und zerstöre das innere, geistige Leben. Zu dieser Vernunftphilosophie zählt Schlegel die Philosophie von Kant über Fichte und Schelling bis Hegel.[4] Die Philosophie, die „wissenschaftlich träumt", verliere ihren wahren Gegenstand aus den Augen. Aus dem „dialektischem Gewebe" (X, 204) finde man nur den Ausweg durch eine Philosophie des Lebens, die das höhere geistige Leben zur Geltung bringe. Diese Philosophie des Lebens sei keine bloße Vernunftwissenschaft, aber sie soll auch keine bloße Naturphilosophie sein, denn diese gebe keine Prinzipien für das menschliche Leben. (X, 167) Denn die Philosophie des Lebens sei

> „eine durchaus menschliche Wissenschaft und Erkenntnis des Menschen; und eben darum, und weil der Mensch nur mittelst seiner durchgängigen Beziehung auf Gott über der Natur steht, und etwas Höheres ist als ein bloßes Naturwesen und etwas Höheres als eine bloße Vernunftmaschine[5]; ist die Philosophie des Lebens auch wirklich und in der Tat eine wahre Gottes-Philosophie". (X, 167)

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Lebensphilosophie zur Religion. Diese Lebensphilosophie hat die Aufgabe, die Religion „in fruchtbare Anwen-

---

[3] „Es gibt nur drei Epochen im χρ[Christentum] – *Katholiken, Lutheraner* – und *Idealisten*" (XIX, 13, 113).

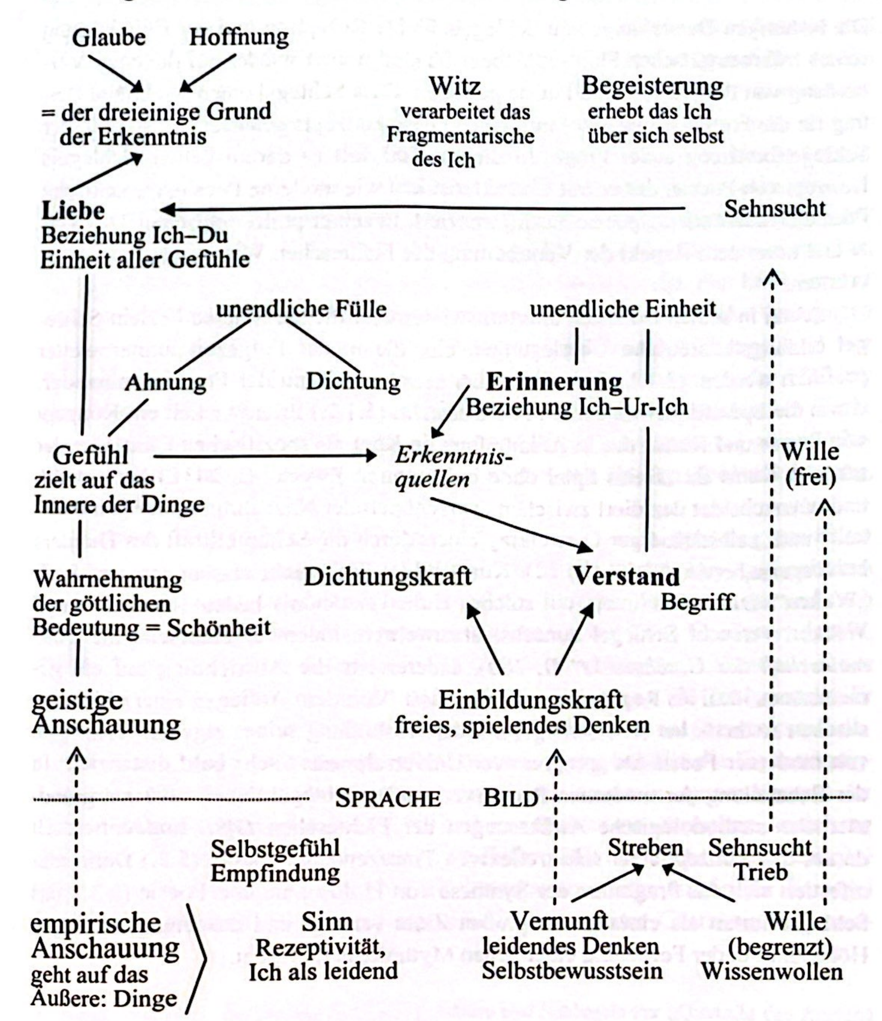
[4] Eine kurze Charakterisierung dieser philosophischen Positionen gibt Schlegel X, 15-17.

[5] Den Terminus „Vernunftmaschine" verwendet Schlegel schon in der *Kölner Vorlesung 1804/05* (XIII, 85).

dung" (X, 169) zu bringen. Sie soll nicht die Glaubens-Wahrheiten wissenschaftlich herleiten oder demonstrieren, sondern die „in dem menschlichen Gemüt noch schlummernden allgemeinen Glaubensgefühle [...] erwecken und anregen, und allmählich zu festen Anhaltspunkten der Überzeugung für das weitere Fortschreiten und die weitere Entwicklung derselben ausbilden und gestalten" (X, 170). Schlegel hat die Philosophie damit wieder zur Magd der Religion gemacht. Für „das philosophische Streben nach dem Unbedingten" (X, 203) hat er nur noch Verachtung übrig, denn darin vermag er nichts anderes mehr zu sehen als einen „die Welt verspottenden antichristlichen Weltgeiste" (X, 204).

Dennoch bewahrt Schlegel etwas von seinem pluralistischen Geist, denn er fordert Vielfalt philosophischer Methoden. (X, 166) Und die letzte Aufzeichnung Schlegels, der über der *Philosophie der Sprache und des Wortes* verstirbt, kann vielleicht als dessen Fazit in Sachen Philosophie interpretiert werden. Es ist das Wort: „aber..." (X, 534), so als schiene hier durch alle vernunftkritische Demut ein Rest des ehemaligen Widerspruchsgeistes und seiner ironisch-provokanten Theorien hindurch.

Schematische Darstellung zur Bewusstseinstheorie der *Kölner Vorlesung* 1804/05



5. Moderne Poesie, romantische Poesie, Transzendentalpoesie, Mythologie

Die bisherigen Darstellungen zu Schlegels Fichte-Rezeption und zur Entwicklung seines frühromantischen Philosophiebegriffs sind immer wieder auf die enge Verbindung von Philosophie und Poesie gestoßen. Dass Schlegel einen wichtigen Beitrag für die Formulierung eines modernen Poesiekonzepts geleistet hat, steht in der Schlegelforschung außer Frage. In diesem Teil soll es darum gehen, Schlegels Konzept von Poesie, das er mit Charakteristiken wie moderne Poesie, romantische Poesie, Transzendentalpoesie ausdifferenziert, in seiner philosophischen Tragweite und unter dem Aspekt der Verarbeitung der Fichteschen Wissenschaftslehre zu erörtern.

Schon in seinen frühesten altertumswissenschaftlichen Studien bezieht Schlegel bildungstheoretische Überlegungen ein, die in der Folgezeit immer weiter profiliert werden. (5.1.1.) Vor allem aber setzt er sich mit der Frage auseinander, worin die Spezifik der modernen Posie besteht. (5.1.2.) Er entwickelt ein Konzept von Poesie und Kunst, das in Anknüpfung an Kant als spezifischen Charakter der schönen Kunst ihr „freies Spiel ohne be/stimmten Zweck" (I, 241f.) hervorhebt, und unterscheidet dezidiert zwischen „verschönernder Nachahmung der Wirklichkeit" und „selbstständiger Darstellung einer, durch die Schöpferkraft des Dichters hervorgezauberten, Welt" (II, 22). Kunst bildet Welt nicht ab, sondern erschafft „Welten". Die Befürchtung, ein solches Kunstverständnis bedeute Anarchie und Willkür, versucht Schlegel zunächst abzuwehren, indem er einerseits die „*Gemeinschaft des Geschmacks*" (I, 360), andererseits die Ausrichtung auf ein gemeinsames Ideal als Regulative ins Auge fasst. Von dem Anliegen einer objektivistischen Ästhetik hat sich Schlegel mit der Ausbildung seines eigenen Konzeptes von moderner Poesie als „progressiver Universalpoesie" sehr bald distanziert. In der Behandlung der modernen Poesie verwendet Schlegel dabei zunächst grundsätzliche methodologische Auffassungen der Fichteschen *GWL* und entwickelt daraus das Konzept einer selbstreflexiven Transzendentalpoesie. (5.2.) Darin manifestiert sich das Programm der Synthese von Philosophie und Poesie (5.3.), das Schlegel fortan als eines seiner großen Ziele verfolgt und das einen wichtigen Höhepunkt in der Forderung einer neuen Mythologie (5.4.) hat.

5.1. Philosophische Aspekte der altertumswissenschaftlichen Frühschriften und der Begriff der modernen Poesie

Schlegels erste theoretische Arbeiten gelten dem Verhältnis von griechischer und moderner Kunst und Poesie. Mit dieser Problemstellung nimmt er Bezug auf die seit dem späten 17. Jahrhundert in Frankreich und England, dann auch in Deutschland geführte Debatte um das Verhältnis von Antike (Klassik) und Moderne und die Spezifik der modernen Kunst. Dabei spielte der Rückbezug auf die Antike insofern eine Schlüsselrolle, als die antike Kunst als Verkörperung eines uneinholbaren Kunst- und Schönheitsideals galt. Damit drängte sich die Frage auf, ob die Moderne selbst auch ein solches Ideal besitze und so als eigenständige Epoche zu behandeln sei, worin dieses Ideal bestehen könne und ob es realisierbar sei. Hiermit verbunden war auch die Legitimierung der Ästhetik als philosophischer Wissenschaft, wie sie A. G. Baumgarten versuchte, und die Diskussion darüber, ob die Kunstkritik einer vorgängigen Ästhetik bedürfe, die die Kriterien der Kunstbeurteilung, die Gattungsbestimmungen und die entsprechenden Kategorien der Kunsttheorie bereitstellen könne. Die erste prominente Stellungnahme von deutscher Seite zu diesem Problem stammte von J. J. Winckelmann, der 1755 mit der kleinen Abhandlung *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke und der Malerei und Bildhauerkunst* an die Öffentlichkeit trat und einige Jahrzehnte die Diskussion mitbestimmte. Ihm folgten mit eigenen Ansätzen Lessing, Herder, Moritz und Schiller[1].

In diese Problemkonstellation tritt Schlegel mit seinen Schriften zur Kunst und Poesie des Altertums ein, an denen er seit 1794 arbeitet. Die Zeit zwischen 1794 und 1796 ist geprägt durch sein intensives Studium des Altertums und auch einzelner zeitgenössischer Philosophen und Literaten wie Kant, Condorcet, Jacobi, Herder, Lessing, Forster, Goethe und Schiller. Sein wichtigster Aufsatz aus dieser frühen Zeit *Über das Studium der griechischen Poesie* ist 1795 fertiggestellt. Er liegt beim Drucker als Schiller seinen Aufsatz *Über naive und sentimentalische Dichtung* in den *Horen* publiziert. Diese Schrift, in der Schiller die Eigenständigkeit der Moderne betont, führt Schlegel vor Augen, dass sein eigener Versuch der Bestimmung der modernen Poesie noch zu unentschlossen „zwischen Anziehung und Kritik"[2] schwankt. Als Reaktion auf Schiller stellt Schlegel seinem Text eine kurze Vorrede voran, mit der 1797 die Publikation erfolgt und in der Schlegel zugesteht, dass Schillers Abhandlung seine Einsicht in den Charakter der klassi-

[1] Einen Vergleich der Stellungnahmen Schillers und Schlegels zur „Querelle des Anciens et des Modernes" nimmt Hans Robert Jauß (1974, 1. Kap.) vor.

[2] Ernst Behler (1996, S. 41).

schen und modernen Poesie befördert habe. (I, 209) Schlegel spielt damit auf Schillers konsequentere Betonung der Eigenständigkeit der modernen Poesie an. Dennoch hat Schlegel hier durchaus mit eigenem Zugang eine Bestimmung des Verhältnisses von Antike und Moderne entwickelt. Zwar scheinen diese frühen Schriften nur von Interesse für die Literaturgeschichtsforschung zu sein. Doch bei näherer Betrachtung leisten sie einen komplexen Beitrag für folgende Bereiche[3]:

- Sie sind altertums*wissenschaftliche* Untersuchungen und thematisieren die Frage nach Methodik und Anspruch der historischen Forschung.
- Sie stützen sich auf geschichts- und bildungsphilosophische Überlegungen.
- Als methodologische Basis dient die Kantische und Fichtesche Transzendentalphilosophie und Kants Ästhetik. Diese Basis wird durch Schlegel in seinem weiteren Schaffen romantisch umgebildet.
- Schlegel gibt hier eine Bestimmung des Begriffs der *modernen* Poesie, den er dann in seinem Konzept von romantischer Poesie und von Transzendentalpoesie weiterentwickelt und der wichtige Ansätze für eine allgemeine Theorie der Modernität liefert.
- Sie stellen einen wichtigen Beitrag für die Formierung der Kultur- und Geisteswissenschaften als separater Disziplinen dar.[4]

In philosophischer Hinsicht sind Schlegels Untersuchungen zum Altertum unter zwei Gesichtspunkten von besonderem Interesse. Zum einen spielt die Charakterisierung der modernen Poesie eine große Rolle für Schlegels eigene philosophische Positionierung, sowohl hinsichtlich der Modernitätsfrage als auch hinsichtlich der Aufgabenbestimmung der Philosophie in Korrelation mit der der Poesie. Zum zweiten sind die im Zuge des geschichts- und bildungsphilosophischen Konzepts

[3] Ernst Behler arbeitet in seiner umfassenden Einleitung zum Bd. I der KA die zentralen theoretischen Aspekte der Altertumsstudien Schlegels heraus.

[4] Nicolai Hartmann (1960) schätzt diesbezüglich die Leistung der Romantiker, insbesondere bezieht er sich auf Schlegel, aber auch Novalis und Hölderlin, folgendermaßen ein: „Was Lessing, Herder und Kant nur dunkel vorgeschwebt hatte, die Idee einer Menschheitsgeschichte als Geistesgeschichte, das rückte diesen Künstlern und Pflegern des Geistigen ins volle Licht des Bewußtseins. Und so erwuchs ihnen eine Aufgabe, die sie freilich nicht erfüllt, wohl aber als die ersten klar erschaut und zu lösen versucht haben, die Aufgabe der Kultur- und Literaturgeschichte. Ohne den mächtigen Anstoß ihrer historischen Vorarbeit wäre die Philosophie Hegels ein Ding der Unmöglichkeit. Nicht nur die Antike erwacht ihnen zu neuem Leben, sondern auch das von der Aufklärung geschmähte und verhöhnte Mittelalter. Und zum erstenmal taucht so das große Gesamtbild eines einheitlichen geistigen Entwicklungszusammen/hanges auf, in dem jede Stufe ihr Eigenleben und ihre eigene Bedeutsamkeit hat" (*S. 174f.*). *Und auch* Helmut Schanze (1993) schätzt ein: „wir sehen heute Friedrich *Schlegel* als den *'Revolutionär'* der Geisteswissenschaften" (S. 260).

entwickelten Auffassungen vom notwendigen Zusammenwirken der systematischen und historischen Betrachtung herauszustellen. Diese sind Schlegels erste Schritte über die unhistorische Systematik der Transzendentalphilosophie hinaus.

5.1.1. Geschichte und Bildung

Schlegels Versuch, das Verhältnis von Antike und Moderne zu bestimmen und dabei jeder Epoche ihre Eigenständigkeit zuzuerkennen, verlangt ihm eine wissenschaftstheoretische Bestimmung der historischen Denkweise selbst ab. Es reiche nicht aus, Antike und Moderne zu beschreiben, sondern diese Beschreibung selbst arbeite immer schon, ob bewusst oder unbewusst, mit theoretischen Grundsätzen. Erst ein systematisch geordnetes Ganzes verdiene den Namen Geschichtswissenschaft, erklärt Schlegel in dem Manuskript *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer* (1795-96), denn er geht davon aus, „daß ohne eine umfassende und bestimmte Über/sicht des Ganzen sogar vollkommne Richtigkeit im Einzelnen unerreichbar sei" (I, 622f.). Er fordert einen apriorischen *„Leitfaden der Einheit"* (I, 623), der einerseits unbedingte Einheit dieser Universalgeschichte sichern und andererseits auch den historischen Tatsachen Rechnung tragen soll. (I, 629) Dieser Leitfaden lässt sich also weder nur empirisch noch nur deduktiv entwerfen, sondern muss Empirie und Theorie aufeinander beziehen. Hierbei grenzt sich Schlegel von den Entwürfen Herders und Kants, deren jeweilige Einseitigkeit er moniert, ab.[5] Herder sehe nur eine „Kette" der Ereignisse, „aber nicht die unbedingte Einheit eines in sich selbst vollendeten Ganzen" (I, 629, Fußn. 1). Kant fragt in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* danach, was eine philosophische Betrachtung der Geschichte über eine empirische Geschichtsforschung hinaus leisten könne. (KW 9, 49) Aber er habe, so Schlegel, nur „die *teleologische Beurteilung* als den einzigen möglichen Leitfaden der Einheit a priori für die Universalgeschichte aufgestellt" (I, 629). Kant geht hier davon aus, dass die Menschen nie nur vernünftig handelten und es deswegen nicht möglich sei, eine wissenschaftliche Geschichte dieses Handelns zu erhalten. Vielmehr solle hypothetisch versucht werden, im Gang der Menschheit eine *„Naturabsicht"* zu

[5] Ernst Behler formuliert als Leistung Schlegels: „Diese historische Fundierung der Ästhetik war Schlegels nächster entscheidender Beitrag zur Entwicklung der idealistischen Philosophie. Die Brüder Schlegel haben nie ein Hehl daraus gemacht, ja es sich gegenüber den transzendentalen Deduktionen der Philosophen des Idealismus sogar als Verdienst angerechnet, daß ihre ästhetischen Untersuchungen auf konkreten historischen Beschäftigungen mit wirklichen empirischen Dingen und nicht bloß mit dem 'An sich' der Kunst beruhten" (KA I, S. LXXVI).

finden (KW 9, 34), die als Interpretationsraster der Fakten dienen könne. Auf diese Teleologie bezieht sich Schlegel. Seiner Meinung nach ist es „nicht möglich, auf Zwecke der Vorsehung eine Überzeugung von künftigen Tatsachen zu gründen; denn wenngleich der Grundsatz: 'die Natur handle nie zwecklos', als sicherer Leitfaden der Beobachtung a priori festgestellt ist, so könnte doch nur ein unendlicher Verstand, oder ein solcher, der das ganze Gebiet des unbestimmten Bestimmbaren zu umfassen vermöchte, nach Anleitung desselben für einen einzelnen Fall den Zweck und die Mittel der Natur a priori bestimmen" (I, 630, Fußn.).

Schlegel bahnt sich seine eigene Vorstellung von einer solchen Fundierung der Geschichtswissenschaft, in der das Allgemein-Apriorische mit dem Empirischen verbunden sein soll. Gegenüber der Teleologie intendiert er eine „Deduktion der unendlichen Fortschreitung aus den Gesetzen der Wechselwirkung der Freiheit und der Natur" (ebd.), die eine überzeugende Grundlage der Geschichtsbetrachtung liefern soll.[6] Mit dieser Wechselwirkung der Freiheit und der Natur bezeichnet Schlegel den dialektischen Prozess menschlicher Tätigkeit, durch die der Mensch sich selbst, seine Kultur und Geschichte schafft und entwickelt.



> „*Bildung* oder Entwicklung der Freiheit ist die notwendige Folge alles menschlichen Tuns und Leidens, das endliche Resultat jeder Wechselwirkung der Freiheit und der Natur." (I, 230)

Um diese Deutung noch zu erhärten, sei auf einige Fragmente aus Schlegels frühester Zeit verwiesen. So unterscheidet Schlegel als zwei Bereiche der Historie „*Zwecklehre*", die Teleologie der Natur, und „*Bildungslehre*" als Realgeschichte der Menschheit, auf die das teleologische Denken nicht anzuwenden sei. (XVIII, 11, 79) In einem anderen Fragment geht Schlegel noch weiter und fasst auch die Naturgeschichte unter dem Aspekt der Bildungslehre, was bedeutet, auch die Natur im Sinne einer offenen Perfektibilität unabhängig von teleologischen Erwägungen zu interpretieren.

> „Die *allgemeine Bildungslehre* (das ist der beste Nahme) umfaßt die *Geschichte der Menschheit* und die ächte *Geschichte der Natur*." (XVIII, 506, 5)

Schlegels Geschichts- und Bildungsmodell basiert auf der an Kant (und mit *ihm* Schiller) angelehnten anthropologischen These von der Doppelnatur des Menschen. Diese Doppelnatur, oder besser gesagt Doppelperspektive besteht darin, den Menschen einerseits als Teil der Natur und ihrer Kausalität, andererseits als freies Wesen zu beschreiben. Diese beiden Seiten stehen für Schlegel im unver-

[6] Zur Abgrenzung Schlegels von der Geschichtsauffassung Kants vgl. auch Andreas Arndt (2000). Arndt hebt hervor, dass die nichtteleologische Geschichtsphilosophie Schlegels nicht „objektivistisch" als Einsicht in das „Walten einer absoluten Notwendigkeit" anzusehen ist, sondern hermeneutisch-kritisch angelegt ist (S. 105).

söhnlichen Widerstreit als Kampf der Gottheit und Tierheit im Menschen. (I, 230) Schlegel zufolge trägt der Mensch also den Widerspruch von Natur und Freiheit, von Endlichem und Unendlichem, von Irdischem und Göttlichem in sich selbst. Dieser Widerspruch ist es, der ihn unablässig zur Tätigkeit treibt. Tätigkeit jedoch ist Bildung:

> „Der Mensch kann nicht tätig sein, ohne sich zu bilden". (I, 229)

Schlegel fasst Bildung als den Prozess, in dem der Mensch sich kraft eigener Tätigkeit selbst erschafft. Bildung ist unlösbar mit dem Widerspruch des Menschen verbunden. Dieses Wechselspiel, dieser Widerstreit, macht das Leben des Menschen zum steten „*Kampf* auf Leben und Tod" (ebd.) und lässt die Geschichte der Menschheit als „notwendige Genesis und Progression der menschlichen Bildung" (ebd.) erscheinen.

Die Welt außer ihm sei dem Menschen „bald Veranlassung, bald Element, bald Organ seiner Tätigkeit" (I, 230). Die Bestimmung der Grundrichtung dieser Tätigkeit und damit der menschlichen Bildung könne nur durch eines der beiden Grundvermögen des Menschen erfolgen. Gehe der Anstoß zur Tätigkeit von der Freiheit, d. h. von den die Freiheit repräsentierenden Vermögen wie Vernunft und Einbildungskraft aus, könne von künstlicher Bildung gesprochen werden. Bilde die Natur den ersten Anstoß der Tätigkeit, sei dies natürliche Bildung. Historisch gesehen sei die natürliche Bildung immer der künstlichen Bildung vorangegangen. Diese sei nur aufgrund jener möglich. Nach dieser Interpretation kann Schlegel eine eindeutige Zuordnung vornehmen: Die antike Bildung ist natürlich, die moderne künstlich.

Mit diesem Modell arbeitet Schlegel auch in seinem Manuskript *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer*. Der natürlichen Bildung ordnet er dabei ein Zeitmodell des Kreislaufs zu, der künstlichen Bildung ein „*System der unendlichen Fortschreitung*" (I, 631). Schlegel stellt dadurch einen Zusammenhang zwischen Bildungstheorie, Menschenbild und Weltbild her. Demnach ist die Antike durch ein geschlossenes Weltbild mit einer temporalen Struktur des Kreislaufs gekennzeichnet. Nur in einem solchen Weltbild könne es ein Absolutes (ob als Wahres, Schönes, Gutes) geben. Für die Moderne habe sich das Weltbild ins Unendliche geöffnet, Geschichte werde zum unendlichen Progress. Der Mensch sei in dieser Welt nunmehr auf sich selbst gestellt, er müsse sich die Regeln seines Denkens und Tuns selbst geben. So meint Schlegel ganz im Sinne der Aufklärung, dass es dem Zeitalter wohl anstehe, „gleich wie der mündig gewordene Mann [...] die Gesetze und Zwecke seiner Handlungen frei aus sich selbst zu bestimmen" (I, 624).

Wie aber ist es denkbar, dass es wirklich dazu kommt, dass der Mensch sich aus dem Naturprozess herauslöst und zur Selbstbestimmung gelangt? Nach Auffassung Schlegels kann die natürliche Bildung nur dann veranlasst werden, über sich hinauszutreiben, wenn es zur Störung kommt, wenn die Natur als Steue-

rungsorgan versagt, wenn die natürliche Bildung „verunglückt“ (I, 231), d. h. misslingt. Das Misslingen ist aber immer dann zu befürchten, wenn der Trieb das treibende Moment ist, denn „der Trieb ist zwar ein mächtiger Beweger, aber ein blinder Führer“ (ebd.), wenn also der Trieb zu Handlungen veranlasst, die den Menschen in Konflikt mit seiner Kultur oder seinen eigenen normativen Vorstellungen bringt. An diesen Konflikten reift das reflexive Bewusstsein der eigenen Freiheit, das in der Moderne in den Vordergrund rückt.

Die Moderne kennzeichnet Schlegel durch ein neues Paradigma, das der künstlichen Bildung. Diese bestimmt er durch Freiheit und Selbsttätigkeit als Prinzipien der Tätigkeit überhaupt und der Kunst im Besonderen. Im Zeitalter der natürlichen Bildung sei der Verstand noch nicht in der Lage, ein selbständiges Produkt autark aus sich selbst zu erzeugen. Deshalb suche er die Allgemeingültigkeit außerhalb seiner und habe sein Prinzip in der Nachahmung. (I, 237f.) Mit der zunehmenden Durchsetzung von vernunftgestifteten Leitbildern, die schon vereinzelt auch innerhalb der natürlichen Bildung aufträten, vollziehe sich der Übergang zur künstlichen Bildung. Sie sei „künstlich“, weil hier der Intellekt sein Objekt selbst erzeuge. Hier habe die Freiheit über die Natur die Oberhand gewonnen. Für die künstliche Bildung gelte dabei, dass jeder erzielte Fortschritt die Kraft des Menschen steigere und die entsprechenden Mittel für weitere Fortschritte bereitstelle. (I, 263) Die moderne Entwicklung führe damit zu einer sich selbst immer weiter treibenden Potenzierung aller Kräfte und Mittel.[7]

Schlegel kann hier an Kants *KU* anschließen. Kant hatte den Künstler als das Genie aufgefasst, das selbst der Kunst die Regel gibt, diese Regel weder einer kosmischen Ordnung, noch einem göttlichen Wesen, noch der eigenen nachahmenden Kraft verdankt. Schlegel verweist auf den deutlichen „Unterschied zwischen bloß verschönernder Nachahmung des Wirklichen und Gegebenen, und selbstständiger Darstellung einer, durch die Schöpferkraft des Dichters hervorgezauberten, Welt“ (II, 22). Freie Selbsttätigkeit, das freie Spiel der Erkenntniskräfte, wird in der Frühromantik in Anknüpfung an Kant und auch Schiller das entscheidende Prinzip zur Erklärung und Bewertung von Kunst.

> „Der *spezifische Charakter* der schönen Kunst ist freies Spiel ohne be/stimmten Zweck; der der darstellenden Kunst überhaupt die Idealität der Darstellung. *Idealisch* aber ist eine Darstellung [...] in welcher der dargestellte Stoff nach den Gesetzen des darstellenden Geistes gewählt und geordnet, wo möglich auch gebildet wird.“ (I, 241f.)

7 „Es macht sich hier ein eigentümliches Geschichtsdenken bemerkbar, das von fortschreitender Kontinuität gleicherweise entfernt ist wie von dialektischer Zielstrebigkeit und utopistischer Versöhnung“ (Ernst Behler 1989, S. 275).

Die naheliegenden Folgen dieser Entwicklung hat Schlegel in seiner Charakterisierung der modernen Poesie aufgezeigt, nämlich die Gefahr von Anarchie und Willkür. Deshalb verlangt Schlegel auch für die moderne Poesie ein Streben nach Objektivität und Allgemeingültigkeit. Gerade weil die Moderne durch Freiheit bestimmt sei, bestehe auch die Hoffnung, dass sich die weitere Entwicklung der modernen Kunst kraft intellektueller Einsicht vollziehe. Schlegel hofft auf eine „ästhetische Revolution“, für die das Zeitalter reif sei.[8] Für diese ästhetische Revolution formuliert er zwei Postulate: „*ästhetische Kraft*“ (I, 271), d. h. eine notwendige visionäre Kraft und Phantasie, und „*Moralität*“ (ebd.). Außerdem sei für diese Revolution eine umfassende und breite Bildung notwendig, die ihrerseits eine politische Dimension besitze. Bildung solle kein Privileg sein, sondern allen offen stehen. Für die Seltenheit des Genies sei nicht die menschliche Natur verantwortlich zu machen, sondern sie gehe auf das Konto „unvollkommner menschlicher Kunst, *politischer Pfuscherei*“ (I, 360). Es ist eine politische Forderung, die Schlegel erhebt, wenn er sagt: „Gebt die Bildung frei, und laßt sehn ob es an Kraft fehlt“ (ebd.), an Kraft nämlich zur Selbstbildung und zur Bildung der Gemeinschaft. Denn Bildung sei keine nur private, sondern auch eine öffentliche Angelegenheit. Kunst brauche die Gemeinschaft des gebildeten Geschmacks.

Bildung entsteht nach Auffassung Schlegels nur in dem dialektisch-widersprüchlichen Spannungsfeld von Freiheit und vorgegebener Regel, von Selbst- und Fremdbestimmung, von Individualität und Gemeinschaft.

> „Die notwendigen Bedingungen aller menschlichen Bildung sind: Kraft, Gesetzmäßigkeit, Freiheit und Gemeinschaft. Erst wenn die Gesetzmäßigkeit der ästhetischen Kraft durch eine objektive Grundlage und Richtung gesichert sein wird, kann die ästhetische Bildung durch *Freiheit der Kunst* und *Gemeinschaft des Geschmacks* durchgängig durchgreifend und *öffentlich* werden.“ (I, 360)

Diese Öffentlichkeit des Kunstschaffens und der Entwicklung von Kriterien der Kunstbeurteilung sind für Schlegel notwendige Bedingung dafür, dass die moderne Kunst und Poesie „*die zunächst bevorstehende* Stufe ihrer Entwicklung: die *durchgängige Herrschaft des Objektiven über die ganze Masse*; erreichen kann“ (I, 360). Angesichts der Unabschließbarkeit des geistigen Prozesses sei dabei kein absolutes Maximum zu erreichen, kein reines Ideal verwirklichbar. Wohl aber sei

8 Walter Jaeschke (1990a) weist auf den Zusammenhang der Forderung nach ästhetischer Revolution und dem damit indirekt bekundeten Verzicht auf politische Revolution hin. „Dieser über die Sphäre der Kunst hinausgehende Anspruch mag übersteigert erscheinen, was die in ihm unterstellte Vermittlungskraft der Kunst betrifft. Er verrät jedoch zugleich das resignative Eingeständnis, daß die ästhetische Revolution Ersatz für die politische sei – nicht nur, daß jene Revolution dieser zumindest äquivalent, sondern ebensosehr, daß eine politische in Deutschland nicht zu erwarten sei“ (S. 2).

die Kunst als „unendlich perfektibel“ (I, 288) der Tendenz nach ausgerichtet auf ein solches Maximum. Sie sei als Kunst nichts anderes als die Realisierung der Annäherung an das Ideal, ohne dieses jemals zu erreichen. Das Kunstideal sei insofern „ein bedingtes *relatives Maximum*, ein unübersteigliches *fixes Proximum*“ (ebd.).

So wie die Welt und die menschliche Geschichte von Schlegel als unendlicher Prozess vorgestellt werden, „immer unvollendet, unser Ziel unerreichbar, unser Streben also unbefriedigt bleiben muß“ (I, 640), bestimmt er auch den Menschen durch eine unendliche Bildungsfähigkeit und ein ihr korrespondierendes unendliches Streben. Der in der Aufklärung entwickelte Perfektibilitätsgedanke (in seiner doppelten Dimension als Entwicklungsoffenheit des Individuums und Unbestimmtheit der Gattung, d. h. der Geschichte) wird hier also zu einem wichtigen Baustein dieses neuen Welt- und Selbstverständnisses.[9] Perfektibilität kennzeichne alle geistige Tätigkeit, alle sprachlichen, künstlerischen, wissenschaftlichen Produkte:

> „Nicht bloß der Stoff ist unerschöpflich, sondern auch die Form, jeder Begriff, jeder Erweis, jeder Satz *unendlich perfektibel*.“ (XVIII, 506, 12)

Mit der Herleitung von Bildung und Geschichte aus dem Verhältnis von Natur und Freiheit verfolgt Schlegel die Absicht, konzeptionell Empirie und Vernunft zu vereinigen, der *ganzen* Bestimmung des Menschen gerecht zu werden. Weiterhin kann er damit die Selbstbestimmung des Menschen untersetzen, die aber wie bei Fichte, um in Gang zu kommen, die Aufforderung und den Anstoß von außen braucht.

> „Denn der Mensch selbst ist, insoweit er erscheint, nichts andres als das zusammengesetzte Resultat der Freiheit und der Natur: er ist kein reines Wesen, er kann nur auf Veranlassung einer fremden Kraft, und in dem, was nicht er selbst ist, zum Bewußtsein und Dasein gelangen, er muß sich selbst erobern, und was seine reine Natur war, wird Gesetz für sein gemischtes Leben“. (I, 627)

Zum dritten erwartet Schlegel nicht von einem einzelnen Bereich (Politik, Religion, Philosophie, Ästhetik, Moral) die Veredlung der Menschheit, „da doch nur vollständige Bildung des ganzen Menschen den Namen verdient, und unsrer Bestimmung entspricht“ (I, 642).[10]

---

[9] Die Bedeutung des Perfektibilitätsgedankens und auch der Französischen Revolution für die Frühromantik hat Ernst Behler ausführlich dargestellt (1989, S. 235-306).

[10] Dass Schlegel sich mit diesem Geschichtsmodell an Kants Geschichtsphilosophie orientiert habe, versucht Reinhard Brandt (1978) nachzuweisen. Er zeigt an einzelnen Textstellen die zum Teil wörtlichen Parallelen zu Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und *Zum ewigen Frieden* auf. Ich halte jedoch Brandts These für überstrapaziert, „daß Schlegel an die Stelle des Rechtlich-Politischen, an dem Kant den Leitfaden einer noch abzufassenden Geschichte entwickelt, die Poesie stellt“ (S. 570). Dies sei Schlegel deshalb möglich, so Brandt, weil „das Schöne und der Republikanismus strukturgleich aufgefaßt werden“ (ebd.). Meiner Meinung nach geht es

Im *Studium*-Aufsatz steht für Schlegel die Frage nach der Möglichkeit einer objektiven ästhetischen Wissenschaft im Vordergrund. Zu dieser Zeit ringt er noch mit der Frage danach, wie *„die durchgängige Herrschaft des Objektiven über die ganze Masse“* des Poetischen (I, 360) zu erreichen sei. Mit seinem historisierten Modell tendiert er jedoch zunehmend dahin, der Moderne ihre Eigenständigkeit zuzuerkennen, so dass diese ihren eigenen Maßstab zu formulieren und zu reflektieren habe, welcher nicht mehr am antiken Ideal gemessen werden dürfe. Schlegels Ausführungen zur modernen Poesie legen nahe, dass das Erreichen dieses Objektiven gar nicht als deren Anliegen angesehen werden kann, sondern dass sich der poetische Prozess in Richtung auf ein Ideal verunendlicht, das zwar als Orientierungspunkt beibehalten, aber als nicht erreichbar gilt. In dieser Charakterisierung der Moderne stimmt Schlegel mit Fichte völlig überein.[11]

> „Die Bestimmung des Menschen ist, das Unendliche mit dem Endlichen zu vermählen; die völlige Coincidenz ist aber ewig unerreichbar.“ (XVI, 22, 11)

In seinen frühesten Schriften benutzt Schlegel durchaus noch die Antike als Maßstab für die Beurteilung der modernen Poesie. Noch meint er, dass die Moderne nicht für sich selbst stehe. Das Studium der griechischen Poesie sei notwendig für alle, die „allgemeingültig urteilen wollen“ und die „die reinen Gesetze der Schönheit, und die ewige Natur der Kunst vollständig zu bestimmen“ versuchen (I, 207). So spricht Schlegel vom „Bedürfnis einer klassischen Poesie“ (I, 208).

Doch gerade der *Studium*-Aufsatz belegt nicht nur Schlegels Wertschätzung der Klassik, seine „Gräkomanie“[12], wie Schiller dies nannte, sondern markiert auch schon die ersten Ansätze zu einer positiven Würdigung der Eigengesetzlichkeit der Modernität, die im Folgenden die Basis seines eigenen Konzepts einer romantischen Poesie bzw. Transzendentalpoesie bildet. Dabei ist in den frühen Schriften ein Konflikt zwischen der Forderung nach einer objektiven Ästhetik und der Individualisierung der Kunst entstanden, der im Konzept der Transzendental-

---

Schlegel nicht darum, die Poesie an die systematische Stelle des Rechtlich-Politischen zu rücken, sondern um ein allgemeines Modell der geschichtlichen Entwicklung des Menschen. Die Bedeutung Schlegels für die feinsinnige Registrierung der Umwälzung der Kunstauffassung von einer mimetischen zu einer poietischen, die Leistung Schlegels für ein Konzept moderner Kunst/Poesie, findet bei Brandt keine Beachtung.

[11] Auch Ives Radrizzani (1997) hebt diese Verbindung von Schlegels Modernitätskonzept und Fichtes Philosophie hervor: „Insofern Fichtes Denken durch die Spannung zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit getragen wird und sich weigert, die Synthesis des Realen und des Idealen anders als im Modus einer Idee herzustellen, gehört es im schlegelschen Sinne der Modernität an, nämlich einem Zeitalter, wo alles noch erst Tendenz ist“ (S. 193).

[12] Vgl. Ernst Behler (1992, S. 41).

poesie bewältigt werden soll. Damit durchzieht eine eigenartige Spannung diesen Text: Zum einen registriert Schlegel sensibel die Eigenheiten der modernen Entwicklungen wie Historisierung, Relativierung, Perspektivierung, Fragmentarisierung,[13] die durchaus auch auf Entwicklungstendenzen der modernen Philosophie anwendbar sind, zum anderen hält er an einem übergreifenden Ideal fest, das jedoch als letztlich unrealisierbar angesehen wird. Der *Studium*-Aufsatz steht paradigmatisch für das Problem der Frühromantik, Modernität und Idealität in Einklang zu bringen.

5.1.2. Der Begriff der modernen Poesie

In seiner Analyse der modernen Poesie gelangt Schlegel zur Identifizierung prägnanter Merkmale der modernen Poesie, die als Kriterien des gesamten modernen Kunstschaffens gelten können. Zunächst sollen hier die von Schlegel extrahierten Bestimmungen in ihrer Signifikanz für das Verständnis der Moderne herausgestellt werden, dann mit Blick auf den *Studium*-Aufsatz Schlegels Zurückbiegung dieser Entwicklungstendenzen auf ein objektivistisches Kunstideal verfolgt werden. Diesen Objektivismus wird Schlegel dann jedoch schon bald selbstkritisch hinter sich lassen, wobei er im Konzept einer „romantischen Poesie" an die im *Studium*-Aufsatz entwickelten Charakteristika einer modernen Poesie fugenlos anknüpfen kann. Im Zentrum stehen dabei folgende Merkmale von moderner Poesie:

- Die Charakterisierung der modernen Poesie ist eingebettet in eine historisierende Bestimmung des Verhältnisses von Klassik und Moderne. Sie werden als historische Epochen behandelt mit jeweils eigener Spezifik. Die Ausprägung des historischen Denkens gehört dabei zum Wesen der Moderne selbst.
- Die moderne Poesie macht keinen Anspruch auf Objektivität (I, 208) und Allgemeingültigkeit (I, 253), wie dies im klassischen Ideal des Schönen intendiert ist (I, 213). Aus der Sicht der Moderne erscheint jene Objektivität der klassischen Kunst als Resultat der Nachahmung der natürlichen Welt, mit der im Einklang der klassische Künstler gedacht wird.

[13] Jürgen Habermas (1992) beschreibt als die charakteristischen Merkmale des modernen, nachmetaphysischen Denkens: die linguistische Wende, die lebensweltliche Situierung und Historisierung der Vernunft, die Umkehrung des Vorrangs der Theorie vor der Praxis und damit verbunden die Überwindung des Logozentrismus" (S. 14). Alle diese Motive spielen in der frühromantischen Philosophie eine zentrale Rolle. Zum Modernitätsbegriff vgl. auch Jürgen Habermas (1991).

- Die moderne Poesie erhält ihre ästhetische Qualität durch die im Kunstwerk sich äußernde „subjektive ästhetische Kraft" (I, 208). Subjektivität und Individualität bestimmen das Kunstwerk, das nicht mehr an einem klassischen Ideal orientiert ist, sondern am Interessanten.

  > „*Interessant* nämlich ist jedes originelle Individuum, welches ein größeres Quantum von/ intellektuellem Gehalt oder ästhetischer Energie enthält." (I, 252f.)

  Das Interessante ist dabei nach allen Seiten hin offen und weiterzuentwickeln, deshalb kann es „kein *höchstes Interessantes*" (I, 253) geben.
- Darin sieht Schlegel aber auch die Gefahr, dass die moderne Poesie nur noch den Moden folgt. (I, 219) Sie ist tendenziell durch „das *rastlose unersättliche Streben nach dem Neuen, Piquanten und Frappanten*" (I, 228) bestimmt.
- Mit dieser Wende zum Subjektiven geht eine Verunsicherung des Kunstgeschmacks sowie eine Relativierung und Pluralisierung des Kunstschaffens einher.

  > „Muß es nicht unendlich viele Arten der modernen Poesie geben?" (XVI, 144, 702)
- Innerhalb der modernen Poesie lassen sich keine eindeutigen Gattungsgrenzen mehr ziehen. Und auch die Grenzen zu anderen Disziplinen sind nicht mehr klar auszumachen. (I, 219)

  > „So verwirrt sind *die Gränzen* der Wissenschaft und der Kunst, des Wahren und des Schönen, daß sogar die Überzeugung von der Unwandelbarkeit jener ewigen Grenzen fast allgemein wankend geworden ist." (I, 219)
- Mit den mannigfaltigen Erscheinungsformen der modernen Poesie ist zugleich die Möglichkeit gegeben, dass sie in eine höhere, anspruchsvolle, reflektierte Kunst und eine niedere Unterhaltungskunst auseinander tritt. (I, 227)
- In seiner Rezension über Herders „Briefe zur Beförderung der Humanität" von 1796 verweist Schlegel auch auf die differenzierte soziale Funktion der modernen Poesie. Dort schreibt er:

  > „Man könnte von der modernen Poesie sagen; sie sei zuerst ein Werkzeug des geistlichen, dann ein Zeitvertreib des adlichen, ein Gewerbe des bürgerlichen, und endlich eine Wissenschaft und Kunst des/ gelehrten Standes gewesen." (II, 49f.)

Damit zeigt Schlegel die sozialhistorisch wechselnden Funktionen von Kunst/ Poesie auf, die sich auch auf die Kunstauffassung auswirken muss. Für die Geistlichkeit dient Kunst als Hilfsmittel zur Übermittlung religiöser Inhalte, für den Adel ist Kunst nur ein schmückender, äußerlicher Bestandteil eines von der Sorge um die Existenzsicherung befreiten Lebens, mit der bürgerlichen Entwicklung wird Kunst zum Gewerbe und das Kunstprodukt zur Ware. Dem stellt Schlegel als höchste Funktion den gelehrten, reflexiven Umgang mit Poesie gegenüber. Während die drei ersten Formen Kunst zum Mittel für einen andern Zweck machen, ist beim gelehrten Umgang mit Kunst diese Selbstzweck.

- Da die moderne Poesie nicht nach dem Objektiven strebt, sondern aus dem Subjektiven schöpft, das Subjektive aber (Phantasie, Einbildungskraft) unerschöpflich ist, ist auch die Poesie prinzipiell unerschöpflich, können alle Parameter „ins Unendliche vermehrt werden" (I, 253). Darum verwendet Schlegel zur Kennzeichnung der modernen Poesie und der Moderne überhaupt häufig den Terminus des Progresses, der Progressivität[14], womit die Offenheit auf die Zukunft hin bzw. das „Streben nach dem Unendlichen" (XVI, 85, 2) gemeint ist.
- Es kann also „kein *höchstes Interessantes*" (I, 253) geben, da dies dem Prinzip der modernen Poesie widersprechen würde, denn wenn „alle Größen ins Unendliche vermehrt werden können, so ist klar, warum auf diesem Wege nie eine vollständige Befriedigung erreicht werden kann" (ebd.). Dennoch hält die moderne Poesie an einem höchsten Ideal fest und nährt dieses „*Bedürfnis nach einer vollständigen Befriedigung*" (ebd.). Doch die Sehnsucht des Menschen nach Halt bleibe letztlich unerfüllt.
- Für die moderne Poesie beobachtet Schlegel, dass sie „*das Ziel, nach welchem sie strebt*, entweder *noch nicht erreicht hat*; oder dass ihr Streben überhaupt kein festes Ziel, ihre Bildung keine bestimmte Richtung, die Masse ihrer Geschichte keinen gesetzmäßigen Zusammenhang, das Ganze keine Einheit hat" (I, 217).

  „*Charakterlosigkeit* scheint der einzige Charakter der modernen Poesie, *Verwirrung* das Gemeinsame ihrer Masse, *Gesetzlosigkeit* der Geist ihrer Geschichte, und *Skeptizismus* das Resultat ihrer Theorie." (I, 222)
- Moderne Kunst hat die Tendenz zum Anarchischen. Diese Anarchie betrifft nicht nur die Kunstpraxis. Auch die ästhetische Theorie sucht nach einem „*festen Punkt* in dem endlosen Wechsel" (I, 219) der Werke, Stile und Intentionen, ohne diesen finden zu können. So lassen sich nur 'Tendenzen' identifizieren.

Die von Schlegel diagnostizierten anarchischen, relativistischen Tendenzen lassen nun aber verschiedene Sichtweisen zu, um ihren Stellenwert zu beurteilen und die weitere Entwicklung zu erörtern. Schlegel geht im *Studium*-Aufsatz noch davon aus, dass die von ihm aufgezeigten Eigenheiten der modernen Poesie „nur eine *vorübergehende Krise* des Geschmacks" seien und dass sich die moderne Poesie letztendlich „selbst vernichten" müsse. (I, 254) Dabei sind prinzipiell zwei Möglichkeiten einer Selbstvernichtung des jetzigen Zustandes denkbar:

[14] 'Progressiv' ist nicht als ein normativer Fortschrittsbegriff gemeint, sondern als ein Funktionsbegriff zur Beschreibung der Qualität von Poesie. Der Gegenbegriff von 'progressiv' wäre dementsprechend nicht 'regressiv', sondern 'stagnierend'.

a) Geht die Entwicklung mehr in Richtung auf subjektiven geschmäcklerischen Reiz, wird sich ein Hang zum „Piquanten und Frappanten" (ebd.) durchsetzen und den Niedergang der Kunst nach sich ziehen.
b) Bringt die Poesie hingegen den allgemeinen, philosophischen Gehalt stärker zur Geltung, wird sie sich wieder zum Objektiven erheben können. Hierzu aber ist nicht nur ästhetische Reife erforderlich, sondern auch sittliche Kraft.

Schlegel spricht der modernen Poesie zunächst durchaus die zweite Entwicklungskapazität zu. Denn er interpretiert zu dieser Zeit das Wechselhafte, Vielfältige und Interessante nur als Zwischenstadium für die Erreichung des höchsten Ziels der modernen Poesie, nämlich „das *höchste Schöne*, ein Maximum von objektiver ästhetischer Vollkommenheit" (I, 253). Nur habe sich das Verhältnis zu diesem höchsten ästhetischen Ideal im Vergleich zur Antike verändert. Während die Antike nach Meinung Schlegels das höchste Schöne wirklich erreicht hätte, indem sie alle in ihr liegenden Möglichkeiten vollkommen entwickelte, halte zwar auch die Moderne an einem höchsten Ideal fest, gehe aber nicht mehr davon aus, es jemals vollkommen zu erreichen, sondern deute es zu einem approximativen Ideal um. Sie hoffe in jeder ihrer Hervorbringungen immer und immer wieder auf Befriedigung ihrer Sehnsucht nach dem Objektiven, Schönen; eine Befriedigung, die ihr aber durch kein singuläres Werk je zuteil werden könne.

„Denn das Objektive ist unveränderlich und beharrlich: sollte also die Kunst und der Geschmack je Objektivität erreichen, so müßte die ästhetische Bildung gleichsam *fixiert* werden. Ein *absoluter Stillstand* der ästhetischen Bildung läßt sich gar nicht denken. Die moderne Poesie wird sich also immer verändern." (I, 255)

So wird sie durch ihre Sehnsucht nach dem Schönen zu immer neuem Schaffen angetrieben, strebt sie nach immer neuen Werken und Interpretationsmöglichkeiten. Im Unterschied zum klassischen Kunstschaffen ist die moderne Kunst und Poesie somit in ständiger Bewegung und Progression. Sie „selbstvernichtet sich wohl oft, aber selbstschafft sich auch gleich wieder." (XVI, 97, 150; auch XVI, 102, 208) Diesen Gedanken vom untrennbaren Zusammenhang von Selbstschaffung und Selbstvernichtung nimmt Schlegel in Fragmenten für das *Lyceum* und das *Athenäum* wieder auf. Durch ihn beschreibt er die immanente Dynamik der modernen Poesie und der Bildung des Menschen überhaupt.

Schlegel bleibt nicht bei der Charakterisierung der modernen Poesie stehen, sondern fragt danach, wie diese Eigenheiten der modernen Poesie *erklärt* werden können. Er selbst beansprucht, eine Theorie zu liefern, die die historische Erklärung der modernen Poesie leistet und den Weg zu einem neuen objektiven Schönen weist, und hofft, so die Ästhetik als Wissenschaft zu konstituieren. Hierzu hat er, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, ein geschichtsphilosophisch und anthropologisch angelegtes Modell menschlicher Bildung entworfen. Ausgehend von einem so gewonnenen „*Prinzipium ihrer Bildung*" (I, 224) könne die moderne

Poesie historisch erklärt und ihre weitere Entwicklung zielgerichtet unterstützt werden. Habe die Antike ihren Antrieb in der Natur selbst gehabt, so sei die treibende und formende Kraft der Moderne das frei tätige Subjekt. Der Weg zu einem neuen objektiven Schönen könne damit nur über die freie Aktivität des Subjekts führen. Dies erfordere hohe Bildung aller Fähigkeiten, sittliche Festigkeit und ästhetische Kraft zur Realisierung des Ideals der Schönheit, der Objektivität der Kunst. In seiner Hoffnung, dass dies auch in der Moderne möglich sei, weiß sich Schlegel vor allem durch Goethes Schaffen bestärkt:

> „*Goethens* Poesie ist die Morgenröte echter Kunst und reiner Schönheit." (I, 260)

Während Schlegel in Goethes Werk die praktische Ausübung der idealen Kunst verkörpert sieht, findet er die Fundamente der theoretischen Grundlegung der Kunst im Sinne einer philosophischen Ästhetik bei Kant und in der Weiterführung der kritischen Philosophie bei Fichte:

> „seit durch *Fichte/* das Fundament der kritischen Philosophie entdeckt worden ist, gibt es ein sichres Prinzip, den Kantischen Grundriß der praktischen Philosophie zu berichtigen, zu ergänzen, und auszuführen; und über die Möglichkeit eines *objektiven Systems der praktischen und theoretischen ästhetischen Wissenschaften* findet kein gegründeter Zweifel mehr statt." (I, 357f.)

Schon wenig später nimmt Schlegel zu seiner Hoffnung auf eine objektive ästhetische Wissenschaft und auf die Objektivität in der Kunst selbst eine viel distanziertere Haltung ein. In einem *Lyceums*-Fragment moniert er selbstkritisch die „Objektivitätswut" (II, 155, 66) seines *Studium*-Aufsatzes. Er sei nichts anderes als „ein manierierter Hymnus in Prosa auf das Objektive in der Poesie" (II, 147, 7). Dieser Ansatz erscheint als nicht mehr tragfähig, wohingegen nun einerseits 'Ironie' ins Spiel kommt als skeptische Einstellung gegenüber jeglichem Objektivitätsanspruch und als Betonung der Auffassung, dass es keine festen Maßstäbe und Grundlagen eines solchen Objektiven gibt, wodurch jeder Berurteilungsversuch zu einem paradoxen Unternehmen gerät. Andererseits werden die Überlegungen zur Charakterisierung der modernen Poesie weitergeführt im Konzept der romantischen Poesie.

Mit seiner Thematisierung der Spezifik der modernen Poesie leistet Schlegel einen wichtigen Beitrag zur Orientierung in einer kulturellen Welt, die sich als „Moderne" zu beschreiben beginnt. Zu dieser Moderne gehören funktionsanalog die Französische Revolution, die Philosophie Fichtes und die moderne Poesie. Sie alle beruhen auf dem gleichen Grundprinzip:

> „Das Wesen der Modernen besteht in d[er] Schöpfung aus Nichts." (XVIII, 315, 1471)

'Nichts' wird von Schlegel auch mit Chaos umschrieben, als dasjenige, was jeder Schöpfung, jeder Sinngebung voraus- und zugrunde liegt, ohne dabei schon bestimmte Prinzipien oder Grundlagen vorauszusetzen. Schöpfung aus Nichts wäre dann zu verstehen als Sinn- und Formgebung durch das politisch agierende, das

philosophisch als frei und selbsttätig verstandene und das künstlerisch-kreative Subjekt. Demnach ist auch das Kunstschaffen, insbesondere die Poesie, eine solche Schöpfung aus Nichts, „und die ist das eigentl[iche] Wesen d.[es] Menschen" (XVIII, 133, 128). Damit wird der moderne Mensch sowohl in der Philosophie als auch in der Poesie und Politik verstanden als Gestalter seines Schicksals, seiner Welt und der Stifter seines eigenen Sinnuniversums.

5.2. Romantische Poesie und Transzendentalpoesie

Die ersten Einsichten, die Schlegel im Rahmen seiner frühen altertumswissenschaftlichen Studien hinsichtlich der Spezifik moderner Poesie und Kunst gewonnen hat, entwickelt er weiter in seinen Konzepten von 'romantischer Poesie'[1] und 'Transzendentalpoesie'. Sie können als der originäre Beitrag Schlegels zur Entwicklung eines den Gegebenheiten der Moderne adäquaten Poesiemodells verstanden werden. Im berühmten *Athenäum*-Fragment 116 (II, 182f.)[2] fasst Schlegel wichtige Aspekte seiner Auffassung von romantischer, d. h. von moderner Poesie auf ihrer höchsten Entwicklungsstufe zusammen. Aus diesem Fragment lassen sich die folgenden Punkte extrahieren:

- Die romantische Poesie ist „eine progressive Universalpoesie". Ihre Universalität erreicht sie, indem sie verschiedenste Inhalte, Bereiche und Stile miteinander verbindet, indem sie danach strebt, „alle getrennten Gattungen der Poesie wieder zu vereinigen" und die Poesie mit allen anderen geistigen Bereichen in Verbindung zu setzen.
- Die romantische Poesie ist 'progressiv', insofern sie in ständigem Fortschreiten, in ständiger Weiterentwicklung begriffen ist:

  > „Die romantische Dichtart ist noch im Werden; ja das ist ihr eigentliches Wesen, daß sie ewig nur werden, nie vollendet sein kann."

- Diese ins Unendliche zu denkende Progression der romantischen Poesie resultiert daraus, dass sie sich keinen vorgegebenen Regeln unterwirft, sondern von der freien schöpferischen Kreativität des Dichters ausgeht:

---

[1] Die Selbstbeschreibung als 'Romantik' rührt daher, dass Schlegel v. a. in der Literatur von Boccaccio, über Cervantes und Shakespeare, bis Goethe die Idealform einer reflexiven Poesie sieht, die er unter dem Begriff des Romans subsumiert. Zugleich erhält der Roman reflexiven Status: „Roman ist gaya sciencia, Wissenschaft der Poesie." (XVIII, 293, 1175) Vgl. dazu Ernst Behler (1992, S. 18-21).

[2] Vgl. hierzu die Interpretation von Hans Eichner (Einleitung zu KA II, S. LIX-LXIV).

„Sie allein ist unendlich, wie sie allein frei ist, und das als ihr erstes Gesetz anerkennt, daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide."

- Dies bedeutet aber auch, zum einen, dass das Wesen der romantischen Poesie nicht leicht auf den Begriff zu bringen ist, zum anderen, dass jedes neue Werk auch neue Anforderungen an die Kritik, die ihre Bewertungskriterien am Werk selbst erst entwickeln muss, stellt.

„Sie kann durch keine Theorie erschöpft werden, und nur eine divinatorische Kritik dürfte es wagen, ihr Ideal charakterisieren zu wollen."

- Die romantische Poesie ist reflexiv. Sie kann

„frei von allem realen und idealen Interesse auf den Flügeln der poetischen Reflexion in der Mitte schweben, diese Reflexion immer wieder potenzieren und wie in einer endlosen/ Reihe von Spiegeln vervielfachen".

- Die romantische Poesie ist zwar „ein Bild des Zeitalters", zugleich vermag sie aber, sich imaginativ über dieses zu erheben.

„Sie ist der höchsten und der allseitigsten Bildung fähig; nicht bloß von innen heraus, sondern auch von außen hinein".

- Mit dieser Betonung beider Seiten der Poesie, ihrem Objektbezug und ihrer freien Reflexivität, nimmt Schlegel jene Doppelbestimmung des Menschen auf, die er in seinem frühen Bildungsbegriff thematisiert, Bindung an die Welt einerseits, Freiheit andererseits.
- Die romantische Poesie erhält paradigmatischen Stellenwert, sie fungiert als Inbegriff von Dichtung überhaupt.

„Die romantische Dichtart ist die einzige, die mehr als Art, und gleichsam die Dichtkunst selbst ist: denn in einem gewissen Sinn ist oder soll alle Poesie romantisch sein."

Im Rahmen seiner Behandlung der modernen Poesie stellt Schlegel nun auch die Forderung nach einer 'Transzendentalpoesie' und betont damit die Nähe seines Poesiekonzepts zur Transzendentalphilosophie.[3] „Transzendental" bezeichnet die Möglichkeitsbedingungen geistiger Tätigkeit, die in der Struktur und Funktion des Bewusstseins selbst angelegt sind. Das Transzendentale manifestiert sich im Resultat geistiger Tätigkeit, im Werk.

[3] Ives Radrizzani (1997) erklärt zu diesem Verhältnis von Transzendentalpoesie und Transzendentalphilosophie: „Die Analogie geht so weit, daß die im *Lyceum* und im *Athenäum* auseinandergesetzte romantische Ästhetik im Wesentlichen als ein Versuch zu betrachten ist, die Wissenschaftslehre ins Gebiet der Ästhetik zu übertragen" (S. 201). Radrizzani bleibt jedoch die Erklärung, was dies genau heißen könnte, und eine überzeugende Begründung für seine nach meinem *Dafürhalten* überzogene These eher schuldig.

„Das *Wesen* eines Werks ist gleichsam das *Transcendentale*, das *absolut Innre*, der condensirte und dann potenzirte Geist in *Eins* zusammen" (XVI, 143, 695).

So betrifft das Transzendentale nicht den Stil oder Inhalt, sondern die *„innere Construction"* (XVI, 161, 899), das Wesen eines Werkes. Diese innere Konstruktion ist bestimmt vom Verhältnis von Realem und Idealem, Stoff und Idee, Materie und Geist. Während der Stoff immer endlich und beschränkt ist, greift die Idee ins Unendliche aus. Dieses Spannungsverhältnis von Endlichem und Unendlichem ist kennzeichnend für die romantische Poesie.[4] Ihr Anliegen ist es, im Endlichen das Unendliche zur Geltung zu bringen und aufscheinen zu lassen. Da aber das Unendliche nicht fassbar, nicht darstellbar ist, kann das Werk seiner nur approximativ und nur symbolisch habhaft werden, zum Beispiel in solchen Darstellungsformen wie der Allegorie und dem Märchen.

Zur Klassifizierung der im Begriff des Kunstwerks zentralen Aspekte schlägt Schlegel folgende Unterscheidung vor:

„Durch das R[omantische] bekömmt ein Werk die FÜLLE, die *Universalität* und Potenzir[ung]; durch Abstr.[action] bekommt es die EINHEIT die Class.[icität] und Progres-s[ivität]; durch das Transc[endentale] aber die ALLHEIT, die Ganzheit, das Absolute und Systematische." (XVI, 161, 900)[5]

In diesem schwer zu deutenden Fragment nimmt Schlegel Zuordnungen vor, die sich nur schwer bestimmen lassen. Potenzierung würde beispielsweise nach vielen anderen Äußerungen Schlegels eher dem Transzendentalen zugesprochen, Progressivität eher dem Romantischen. Entnehmen kann man diesem Fragment aber, dass mit dem Romantischen scheinbar eher die inhaltliche Seite gemeint ist, das „Romanhafte" im Sinne der unendlichen Fülle, das zugleich Universalität bean-

[4] Eberhard Huge (1971) verweist auf den Zusammenhang von Transzendentalität und Beziehung zum Unendlichen: „Das in der Kunst mögliche Übersteigen des Einzelnen und Endlichen ist transzendentaler und universaler, nicht transzendenter Natur; die annäherungsweise, ‚approximative' Beziehung zum ‚Unendlichen' ist bereits als diese Beziehung das Angestrebte" (S. 124). „Nicht die Beendigung der Progression, sondern ihr Andauern wird zum Ziel erhoben" (S. 125).

[5] Auf der Grundlage dieses Fragments entwickelt Klaus Briegleb (1962) ein Stufenmodell der Schlegelschen Poetik: 1. Poetische Mannigfaltigkeit (empirisch, künstlich-chaotisch, romantische Schönheit) (S. 194), 2. Poetische Einheit (praktische Abstraktion, poetischer Idealismus, Skizze des Urbildlichen) (S. 194f.), 3. Poetische Allheit (transzendentale Konstruktion, katholisch, Darstellung des Universellen) (S. 195). Die Transzendentalpoesie sei die Reflexion dieser drei Stufen. Darüber könne sich schließlich als eine weitere 4. Stufe die göttliche Inspiration erheben (ebd.). Schlegel aber hat hier Charakteristika eines romantischen Werks aufgeführt, die nicht als Stufen, sondern als gemeinsame Funktionen anzusehen sind. Diese Abkopplung der Transzendentalpoesie trennt dort, wo Schlegel gerade nicht trennen wollte, nämlich zwischen Inhalt und Form, zwischen Poesie und Reflexion.

spruch t. Abstraktes und Transzendentales bezeichnen eher die formale Seite. Der Abstraktion kann zugesprochen werden, dass sie im Werk das Ideal ermittelt, das seine Einheit, Klassizität und Progressivität stiftet. Das Transzendentale hingegen geht auf die Konstruktionsprinzipien (Systematik) und auf die konstitutive Funktion des Bewusstseins (das Absolute) und zeigt damit allgemeine, formale Bedingungen auf, die konstitutiv für jedes Werk (Allheit) sind.

Die Transzendentalpoesie soll nicht nur Poesie sein, sondern eine 'Poesie der Poesie' eine selbstreflexive Poesie in Anlehnung vor allem an die Transzendentalphilosophie der Fichteschen Wissenschaftslehre als 'Reflexion der Reflexion' oder 'Wissen des Wissens'.[6] Als die herausragende Leistung Fichtes sieht Schlegel an, dass er die innere Freiheit der Reflexion entdeckt habe. (XVIII, 280, 1019) Seine Transzendentalphilosophie beruhe auf der Herausstellung einer zweiten, künstlichen Ebene des Bewusstseins, von der aus die Funktionen des empirischen Bewusstseins verstanden werden könnten.

> „In spekulativer Rücksicht ist das Eigene Fichte's – d.[ie] *transcendentale Ansicht* der Standpunkt einer neuen Welt des künstl[ichen] Denkens, gleichsam ein zweites selbsterschaffenes Bewußtsein außer dem gewöhnlichen." (XVIII, 434, 81)

Die Reflexivität wird zu einem grundlegenden methodologischen Aspekt des gesamten Schlegelschen Philosophierens. Sie erscheint als 'Potenzierung' ganz verschiedener Bewusstseinsleistungen, als Reflexion der Reflexion wie bei Fichte, Philosophie der Philosophie (XVI, 64, 47), als Poesie der Poesie = Transzendentalpoesie (II, 204, 238) etc.

Mit *Transzendental*poesie verbindet Schlegel folgende Funktionen:

1. In dieser Poesie geht es nicht um die Abbildung der Wirklichkeit, sondern um das *Verhältnis* des Idealen und Realen.
2. Sie stellt das Produzierende mit dem Produkt dar (II, 204, 238) und macht so das Subjekt als entscheidende Kunstinstanz geltend.
3. Sie hat selbst philosophisch-reflexive Kompetenz.[7]

---

[6] Martin Walser (1981) führt Schlegels Anliegen mit dem Konzept der Transzendentalpoesie direkt auf die *GWL* zurück, reduziert aber Schlegels theoretische Leistung auf seine poetischen Arbeiten. „Nachdem die *Wissenschaftslehre* erschienen war, startete Friedrich Schlegel das Projekt seines Lebens, ohne das wir nichts mehr von ihm wüßten. Er wollte der Poesie erwerben, was der Philosophie gerade gelungen zu sein schien: das transzendentale Vermögen" (S. 41f.).

[7] Eberhard Huge (1971) erläutert den Zusammenhang von Reflexivität und Progression in Schlegels Auffassung von Poesie und Kunst als eine ständige Steigerung durch „das unverkürzte Tätigwerdenkönnen aller Kräfte des menschlichen Geistes, d. h. aber für die Erschließung sämtlicher Lebensbereiche. Sie werden nicht erschlossen von einer puristisch in sich kreisenden Kunst, doch ebensowenig durch einen linear verlaufenden Supplementierungsprozeß dieser Kunst. Die Fülle *des Lebens* soll verfügbar werden gerade

Damit nähert Schlegel die Poesie der Philosophie an. So wie die Fichtesche Philosophie „auf *potenzirter* Reflexion" (XVIII, 414, 1116) beruhe, so auch die Transzendentalpoesie.[8]

Poesie ist nicht Wiedergabe der Realität, sondern Dichtung. Sie soll als Poesie ihren Dichtungscharakter mittels der Möglichkeiten der Dichtung selbst deutlich machen.[9] Damit verlangt sie sowohl dem Autor als auch dem Rezipienten einen kritisch-reflexiven Umgang mit dem literarischen Stoff und den Formen seiner künstlerischen Darstellung ab.[10] Dabei soll diese Poesie dennoch Poesie bleiben und nicht durch ihren transzendentalen Charakter zur Theorie mutieren. Mit diesem Konzept zielt Schlegel also auch darauf, Literatur und Literaturkritik, Kunst und Kunstkritik, einander anzunähern und als eine integrative Leistung zu verstehen. So kann er im *Athenäum* schreiben:

> „Vortreffliche Werke pflegen sich selbst zu charakterisieren und in dieser Rücksicht ist es überflüssig, wenn ein andrer dasselbe Geschäft noch einmal verrichtet, was der Autor ohne Zweifel schon getan haben wird." (II, 273)

Eine selbstreflexive Poesie erfordert eine neue Art von Kritik, die nicht durch eine allgemeine Ästhetik oder Literaturtheorie anzuleiten ist. Es könne also nicht darum gehen, ein Werk nach feststehenden Kriterien beurteilen zu wollen, da diese Kriterien durch die Entwicklung immer überholt würden. Eine von außen auf ein Werk gerichtete Kritik könne diesem nie gerecht werden. Deshalb will Schlegel

---

in der unabschließbaren Dialektik schöpferisch-'setzender' Kraft und deren Rückwendung auf die eigene Leistung, und es ist dieser Sachverhalt, den Schlegel für das Einzelwerk wie für die neuere Poesie insgesamt mit dem Terminus der 'unendlichen Progression' bezeichnet" (S. 95).

[8] Auch im Begriff der Transzendentalpoesie ist Novalis mit Schlegel symphilosophisch verbunden. So schreibt Novalis: „Die transscendentale Poësie ist aus Philosophie und Poësie gemischt" (NW II, 325, 47).

[9] Peter Szondi (1976) gibt hierzu folgende Erläuterung: „Schlegel fordert eine Dichtung, die mit dem Objekt auch sich selber mit dichtet, die auch sich selbst zum Gegenstand hat und in dieser inneren Spaltung in Subjekt und Objekt sich potenziert, Poesie der Poesie wird" (S. 11).

[10] Die frühromantische Auffassung von der Reflexivität der Poesie und deren Verbindung zur Transzendentalphilosophie hat in einer Pionierarbeit Walter Benjamin (1919) erforscht. Bei ihm heißt es: „Kritik ist also, ganz im Gegensatz zur heutigen Auffassung ihres Wesens in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern einerseits Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werkes, andrerseits seine Auflösung im Absoluten. [...] Kritik des Werkes ist vielmehr seine Reflexion, welche selbstverständlich nur den immanenten Keim derselben zur Entfaltung bringen kann." (S. 72) Als „Grundsätze der romantischen Theorie der Beurteilung von Kunstwerken" formuliert Benjamin: „das Prinzip von der Mittelbarkeit der Beurteilung, von der Unmöglichkeit einer positiven Wertskala und von der Unkritisierbarkeit des Schlechten" (S. 73).

die literaturkritische Arbeit an das Werk selbst binden. In vielen seiner poetisch-philologisch ausgerichteten Fragmente und auch in seinen „Charakteristiken" literarischer Werke, beispielsweise von Forster, Jacobi, Goethe, Lessing, Herder, hat Schlegel sich mit den Anforderungen an eine moderne Literaturkritik auseinandergesetzt und Einsichten formuliert, die bis heute als wegweisend rezipiert werden.[11] Die Verbindung von Philosophie und Poesie, wie sie Schlegel in der Transzendentalpoesie fordert, bedeutet dementsprechend:

> „κρ[Kritik] und φσ[Philosophie] des R.[omans] sollten mit d[em] Roman ganz verbunden sein." (XVI, 208, 54)

Nur eine solche kritische, philosophisch-reflexive Poesie darf Transzendentalpoesie heißen. Transzenden*talität* ist demnach ein wesentliches Spezifikum der romantischen Poesie.

Die These von Schlegels affirmativer Anknüpfung an Fichtes transzendentale Philosophie auch in seinem Konzept von Poesie lässt sich anhand der verschiedenen direkten Bezugnahmen gut belegen. Noch 1806 hält Schlegel mit diesem Konzept an Fichtes methodologischer Grundorientierung fest, wenn er schreibt:

> „*transcendental* ist nur die produktive Reflexion, das poetische Denken, denn nur in diesem gehn wir aus unserm Bew.[ußtsein] heraus und dieses *produktive* oder vielmehr *re*produktive und (genetische) Denken kann auch nicht fortgehendes Bew.[ußtsein] sondern nur besondrer Zustand desselben, *Ekstase* seyn. Transcend*ent* wird dieses Denken, wenn die Gesetze der ersten Stufe der Refl.[exion] dabei vernachläßigt werden, d. h. wenn jenes Denken *ohne Kritik*, oder *ohne höhere Potenz* ist". (XIX, 164, 84)

Diese zweite Ebene des Bewusstseins ist nicht nur der Garant für Freiheit, sondern auch Medium der schöpferischen Phantasie. Fichtes Philosophie trage dazu bei, „den Geist des Menschen zu verstehen, in dessen Tiefe sie den Urquell der Fantasie und das Ideal der Schönheit" entdeckte. (II, 303) Diese Grundauffassung Fichtes versucht Schlegel auf die Poesie anzuwenden, denn für ihn sind Philosophie und Poesie zwei Seiten einer Medaille. Die Arbeit an der Synthese von Philosophie und Poesie hat Schlegel zum Programm erhoben. Diese Syntheseforderung teilen alle Frühromantiker gleichermaßen auch in der Umsetzung durch verschiedene theoretische und literarische Projekte.

[11] Schlegels Beitrag zur Konzeptualisierung der Funktion von Literaturkritik wird vielfach in der Rezeption erörtert. Verwiesen sei auf Walter Benjamin (1991), Klaus Briegleb (1962), Hans Eichner (1969), Norbert Mecklenburg (1972), Hans Dierkes (1980), Heinz-Dieter Weber (1971 und *1973*), Matthias Dannenberg (1993).

5.3. Das Programm der Synthese von Philosophie und Poesie

Die Arbeit an der Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Poesie, an einer Abgrenzung ihrer Aufgaben und an der Beförderung ihrer möglichen Koinzidenz zieht sich durch Schlegels gesamte Philosophie. So formuliert er schon in einem Fragment aus dem *Lyceum* programmatisch:

> „Die ganze Geschichte der modernen Poesie ist ein fortlaufender Kommentar zu dem kurzen Text der Philosophie: Alle Kunst soll Wissenschaft, und alle Wissenschaft soll Kunst werden; Poesie und Philosophie sollen vereinigt sein". (II, 161, 115)

Warum hat diese Synthese von Philosophie und Poesie eine solch wichtige Funktion im Denken Schlegels, was erwartet er von ihr? Mit dem Syntheseprogramm verbinden Schlegel und mit ihm die anderen Frühromantiker Idealvorstellungen von Philosophie und Poesie, die sie durch die vorherrschenden philosophischen Systementwürfe und den Großteil der poetischen Werke nicht in ausreichendem Maße realisiert finden. Dabei werden unterschiedlichste Aspekte zur Sprache gebracht, werden einerseits Defizite benannt, andererseits deren mögliche Kompensation durch die Wechselwirkung von Philosophie und Poesie erörtert.[1] In diesem Sinne spricht Schlegel auch von wechselseitiger Potenzierung.

> „Die π[Poesie] ist die Potenz der φ[Philosophie], die φ[Philosophie] die Potenz der π[Poesie]." (XVI, 170, 1027)

Einige der wichtigsten Überlegungen Schlegels sollen hier verfolgt werden. Es sind dies a) die spezifischen Weisen der Beziehung zum Unendlichen, b) die Zuordnung von Philosophie und Poesie zu den bei Schlegel zentralen philosophischen Grundtypen Idealismus und Realismus, c) die Zusammenführung bis dahin strikt getrennter epistemischer Funktionen und Formen: Rationalität und Phantasie sowie d) Systematizität und Dichtung. Damit legt Schlegel den Grundstein für die Akzeptanz einer pluralen geistigen Kultur, deren Werke je für sich sinn- und gehaltvolle Schöpfungen darstellen, die nicht mehr an ein übergreifendes Ideal einer allgemein-verbindlichen Ästhetik gebunden sind.[2]

[1] Walter Schulz (1985) zeigt die enge Beziehung zwischen dem Scheitern der ontologischen Metaphysik und der Instantiierung der Kunst als einer der Philosophie gleichwertigen Orientierungskraft auf. Damit eröffne sich die Möglichkeit einer „*Wechselbestimmung zwischen Philosophie und Kunst*", bei der die Vorrangfrage nicht mehr wichtig sei (S. 317).

[2] In diesem Zusammenhang ist Fichtes Stellungnahme zu Schlegels Position interessant. Im Brief an Schlegel vom 16. August 1800 schreibt Fichte: „Ihr System über Poesie, über welches wir uns letzten Winter zu Jena unterredeten, glaube ich nun durch ihre beiden lezten Stüke im Athenäum ganz zu verstehen. Es ist Ihres Geistes, und Ihrer Liebe zu Fleiß, und historischer Forschung würdig; ohnerachtet ich für meine Person es nur für

a) Die Beziehung zum Unendlichen

Entscheidend für die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Poesie ist die für beide Bereiche konstitutive Beziehung aufs Unendliche bzw. das Anliegen der Vermittlung von Endlichkeit und Unendlichkeit, die jedoch mit unterschiedlichen Mitteln erreicht werden soll. Die Philosophie zielt aufs Unendliche als ihren Gegenstand und benutzt für dessen Darstellung die Form des Begriffs, des Allgemeinen. Sie hat in ihrem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit die Tendenz, das Unendliche zu fixieren und damit zu verendlichen. In der Poesie hingegen ist das Unendliche „nur *angedeutet*, sie läßt es nur *ahnen*" (XII, 166), indem sie es allegorisch-symbolisch darstellt.[3] Gerade dieses Verfahren ist dem Unendlichen angemessen, da es sich eben nicht bestimmen, eingrenzen, subsumieren lässt. Poesie findet das Unendliche im Individuellen, Besonderen, Historisch-Konkreten symbolisiert. Sie verlängert die Reichweite der Philosophie: „Wo die Philosophie aufhört, muß die Poesie anfangen." (II, 261, 48) Sie erfüllt damit selbst Aufgaben der Wissenschaft.

> „Die Poesie also betrachten wir als die erste und höchste aller Künste und Wissenschaften; denn auch *Wissenschaft* ist sie, im vollsten Sinn dieselbe, welche Plato Dialektik, Jakob Böhme aber Theosophie nannte, die Wissenschaft von dem, was allein und wahrhaft wirklich ist. Auch die Philosophie kann keinen andern Gegenstand haben, aber was sie unterscheidet, ist, daß sie nur auf eine negative Weise und durch indirekte Darstellung diesem Ziele sich nähert; da hingegen jede positive Darstellung des Ganzen unvermeidlich Poesie wird." (III, 7)

Schlegel hebt immer wieder hervor, dass die Philosophie mit rein begrifflichen Mitteln ihren Gegenstand, das Unendliche, nicht zu fassen vermöge; die Poesie hingegen bleibe ohne eigene reflexive Kraft dem sinnlichen Material und Eindruck verhaftet, ohne in der Lage zu sein, einen sinnhaften Gehalt zu stiften. Deshalb soll die Poesie Wissenschaft werden, die Philosophie hingegen Kunst (ebd.). Oder auch anders gesagt:

> „in der Philosophie geht der Weg zur Wissenschaft nur durch die Kunst, wie der Dichter im Gegenteil erst durch Wissenschaft ein Künstler wird". (II, 216, 302)

---

vorläufig, und bloß auf die Zeit passend halte. Etwas am Stoffe der Poesie ist allerdings individuell; aber was die Hauptsache an ihr ist, ihre Form, ist durchaus allgemein: und ich würde in dieser Rücksicht im Ge/gensatze mit Ihnen sagen: so wie es nur Eine Vernunft giebt, giebt es auch nur Eine wahre Poesie." Und er fügt an: „O. hätten wir doch erst eine reine Aesthetik!" (GA III, 4, S. 282f.). Während es Schlegel also darum zu tun ist, die Forderung eines für alle literarischen Werke verbindlichen, objektiven Wertmaßstabes zu entkräften und eine plurale Poesie zu unterstützen, deren verschiedene Gestalten und Formen gleichermaßen Geltung beanspruchen dürfen, hält Fichte an dem Ideal der einen wahren Poesie und einer reinen Ästhetik fest.

[3] Für Schlegel spielt die Differenzierung von Allegorie und Symbol, die seit den 1790er Jahren im Ausgang von Goethe vorgenommen wird, keine Rolle. Vgl. dazu Ernst Behlers Aufsatz „Symbol und Allegorie in der frühromantischen Theorie" (1993, S. 249-263) sowie die Ausführungen Paul de Mans über „Allegorie und Symbol" (1993, S. 83-105).

b) Idealismus und Realismus[4]

Ein weiterer Bestimmungsversuch Schlegels zum Verhältnis Philosophie – Poesie greift die zeitgenössischen philosophischen Debatten um das Verhältnis von Idealismus und Realismus wieder auf:

> „Alle Philosophie ist Idealismus und es gibt keinen wahren Realismus als den der Poesie." (II, 265, 96)

Idealismus ist für Schlegel eine Philosophie des Bewusstseins, Realismus eine Philosophie des Universums. Der Realismus sei nicht in Gestalt eines Systems möglich, sondern nur in der Form der Poesie. (II, 315) Der Idealismus hingegen sei systematisch ausgerichtet und ziele auf die Theorie der Ichheit. (XII, 159)

Mit der Zuordnung der Poesie zum Realismus wird ihr die größere imaginative Kraft in der Vorstellung des unendlichen Universums zugesprochen und zugleich eine größere Nähe zur unendlichen Fülle des Universums, zum Konkreten, Besonderen, Einmaligen, Individuellen, aus dem sich das Universum konstituiere. Der Idealismus hingegen ziele auf allgemeine Strukturen, auf Objektivität des begrifflichen Wissens. Die Philosophie gehe aufs Allgemeine, sie trage den „Geist der Universalität" (II, 200, 220) in die Poesie hinein. Die Poesie hingegen sei individuell.

> „Die Vernunft ist nur eine und in allen dieselbe: wie aber jeder Mensch seine eigne Natur hat und seine eigne Liebe, so trägt auch jeder seine eigne Poesie in sich." (II, 284)

Die typologisierende Zuweisung verschiedener Zuständigkeitsbereiche an die Philosophie/Wissenschaft und Poesie/Kunst hebt Schlegel in seiner Syntheseforderung auf.

> „W[issenschaft] strebt aus Id[ealismus] in Re[alismus]; K[unst] aus Re[alismus] in Id[ealismus]. – K[unst] und W[issenschaft] sind die Factoren d[es] Dualismus d[er] Th[eorie]." (XVIII, 373, 630)

'Dualismus' hier ist nicht pejorativ zu verstehen, sondern verweist auf das notwendige Wechselverhältnis beider Komponenten für die Theoriebildung und die Kunst. Weder reiner Idealismus noch reiner Realismus können als Ziel befriedigen, vielmehr sollen Idealismus und Realismus sich in einem unendlichen Pro-

---

[4] Zur Bedeutung des Verhältnisses Idealismus – Realismus in Schlegels Philosophie vgl. auch Kap. 2.1.1., Abschnitt b).

gress wechselseitig bereichern und immer weiter und höher treiben. Dafür entwickelt Schlegel methodologische Vorstellungen, die er mit Schlagworten wie 'kombinatorischer Geist' und 'logische Chemie' umschreibt. Die Leitidee der Synthese von Idealismus und Realismus als wechselseitig aufeinander bezogener philosophischer Grundeinstellungen hat schon Fichtes Philosophie geprägt und trägt auch Schlegels philosophischen Intentionen. So spielt sie eine zentrale Rolle in der Durchführung der *Jenaer Vorlesung*[5] und kehrt sogar wieder im Begriff der Ironie:

„*Ironie* <Id[ealismus] – Re[alismus]>". (XVIII, 217, 275)

Wenn Idealismus und Realismus näher bestimmt werden, kann unter Idealismus der Bezug auf die Vernunft, den Geist, unter Realismus der Bezug auf die Welt, auf die eigengesetzliche Natur, verstanden werden. Hinter dem Anliegen der Verbindung von Philosophie und Poesie steht dann die Idee der Synthese von Geist und Natur, die Schlegel auch als 'Mythologie' bezeichnet:

„*Mythologie* (als das Mittlere von π[Poesie] und φ[Philosophie])". (XVIII, 255, 739)[6]

Dass Poesie und Philosophie zusammenwirken müssen, stellt Schlegel auch in seinem Aufsatz *Literatur* (1803) dar. Hier konstatiert er zwar in der geistigen Entwicklung der Gegenwart ein vielfaches Ineinandergreifen von Wissenschaft und Kunst und spricht von einer „universellen Wechselwirkung aller der Künste und Wissenschaften" (III, 3). Dabei hebt er aber vor allem den Idealismus, den Fichte zur höchsten Entfaltung gebracht habe, „als die wesentliche Bedingung *sine qua non*, als Erhaltungsmittel und Grundlage unserer neuen Literatur" (ebd.) hervor. Die „Erfindung des Idealismus" (III, 96) hat für Schlegel den Stellenwert einer Revolution des Geistigen, die darin bestehe, „daß der Mensch sich selber entdeckt hat" (ebd.). Der Idealismus als eine Philosophie des Bewusstseins, des Geistigen, trägt in der euphorischen Darstellung Schlegels alle geistigen Entwicklungen seiner Zeit. Dieser philosophische Idealismus sei auch „der Mittelpunkt und die Grundlage der deutschen Literatur" (III, 5); „die höhere Poesie als ein anderer Ausdruck derselben transzendentalen Ansicht der Dinge ist nur durch die Form von ihm verschieden". (III, 5) Die moderne Poesie sei nur zu verstehen auf der Grundlage des philosophischen Idealismus, dieser hingegen basiere auf Einsichten in das Wesen des Geistigen, die bevorzugt an und mit poetischem Schaffen zu erlangen seien. Poesie als die geistig-schöpferische Kraft des Menschen überhaupt sei dann auch letztlich identisch mit dem Idealismus, Idealismus identisch mit Poesie. „Idealismus ist selbst Poesie" (XIX, 172, 150).

---

[5] Vgl. dazu ausführlich Kap. 3.

[6] Zu Schlegels Mythologieprojekt vgl. Kap. 5.4.

c) Rationalität und Phantasie

Gemeinhin werden Rationalität, Vernunft und Reflexion der Philosophie, Phantasie, Sinnlichkeit und schöpferische Fähigkeit hingegen der Poesie zugesprochen.

„Vernunft ist für φσ[Philosophie] was Fantasie für Poesie". (XVIII, 349, 348)

Durch die Synthese von Philosophie und Poesie wird nun auch diese Trennung der Erkenntniskräfte aufgehoben.

Die poetische, hervorbringende Potenz ist für Schlegel das Ursprüngliche im Menschen, „sein eigenstes Wesen, seine innerste Kraft" (II, 284). Der poetische Geist sei produzierend, kreativ, er erschaffe eine künstliche 'Welt'.[7] Dabei sei er unerschöpflich in der Hervorbringung neuer Gestaltungen und unermeßlich in der Reichweite seiner Phantasie. Die Philosophie verleihe der Poesie die Fähigkeit, die Phantasie zu kanalisieren, ihre Kreationen in eine Ganzheit zu integrieren und Produkte des geistigen Schaffens nach Kriterien zu beurteilen. Es sei Aufgabe der Poesie, die Rationalität durch Phantasie zu bereichern, es sei Aufgabe der Philosophie, dem Chaos der Phantasie eine sinnhafte Ordnung zu geben. Denn Philosophie habe die Tendenz zum Systematischen, Poesie hingegen zur Vielfalt der Imaginationen. Deshalb sei die Phantasie durch Vernunft immer wieder in geordnete Bahnen zu lenken, umgekehrt die Vernunft durch die visionäre Kraft der Phantasie über das Erreichte hinauszutreiben.[8]

d) System und Dichtung

Philosophie und Poesie im bisherigen Verständnis sind nach Schlegel jeweils nur einseitige Formen der geistigen Tätigkeit:

„Der π[Poesie] fehlt es grade an Principien/ der φ[Philosophie] an einem Organon". (XVI, 264, 124)

Die intendierte Kontamination zielt jedoch nicht darauf, der Poesie von außen ein philosophisch-wissenschaftliches Wertungssystem überzustülpen. Wenn Schlegel fordert, die Poesie „soll Wissenschaft werden" (ebd.) oder erklärt, die Dichtkunst selbst sei „zur ernsten Wissenschaft geworden" (III, 3), dann meint er damit keinesfalls eine Anpassung der Poesie an wissenschaftlich-systematische Standards, was einem Verlust ihrer Spezifik als Poesie gleichkäme. Vielmehr sind solche

---

[7] In diese Denktradition stellt sich auch Richard Rorty (1992): „Was die Romantiker mit der Behauptung zum Ausdruck brachten, daß Phantasie, nicht Vernunft, das zentrale menschliche Vermögen sei, war die Erkenntnis, daß die Begabung, anders zu sprechen, nicht die Begabung, gut zu argumentieren, das Hauptinstrument kulturellen Wandels ist" (S. 28).

[8] Novalis formuliert: „Ohne Philosophie unvollkommner Dichter – Ohne Philosophie unvollkommner Denker – Urtheiler" (NW II, 321, 29).

Textstellen aus dem Anliegen zu verstehen, die Kunst überhaupt, vor allem aber die Poesie, als eine zentrale Bildungsmacht moderner geistiger Kultur aufzuwerten. Eine solche Funktion kann sie jedoch nur ausfüllen, wenn sie selbst auf der Höhe der geistigen Errungenschaften der Zeit steht. An die Kunst sollen also nicht wissenschaftliche Bewertungsmaßstäbe von außen herangetragen werden, sondern jeder Künstler generiert die Kriterien zur Bewertung seines Kunstwerks mit diesem selbst.

Für ein solch anspruchsvolles poetisches Schaffen ist, so Schlegel, philosophisch-reflexiver Geist erforderlich. Die Integration der Philosophie in die Poesie zielt auf eine selbstreflexive Poesie mit philosophischer Kompetenz. Eine solche Poesie setzt ihren Gegenstand, ihren Stil, ihre Komposition bewusst, hat Einsicht in die eigene Freiheit und kann zeigen, „wie der menschliche Geist sein Gesetz allem aufprägt, und wie die Welt sein Kunstwerk ist" (II, 192, 168). Die Poesie ordnet sich insofern ein in die Reihe der „Wissenschaft", weil sie selbst durchdrungen ist von Wissensdurst und reflexiver Kraft. Zudem sind philosophische Fähigkeiten erfordert, um eine kritische und historische Bewertung von Kunst zu ermöglichen. Die Ausbildung eines Kunstsinnes und Kunstverstandes gründet sich auf philosophischer Kompetenz. (III, 5).

Umgekehrt geht Schlegel davon aus, dass der Geist der Philosophie auf angemessene Weise gerade nicht im wissenschaftlichen System zur Geltung gebracht werden kann, denn dieses vermag das Lebendige und Schöpferische der Philosophie nicht zu fassen. Auch philosophisches Denken bedarf letztlich der Einbeziehung poetischer Mittel zu seiner Darstellung. Das Syntheseprojekt fordert also zugleich alternative philosophische Modelle ein, die nicht systemorientiert, sondern narrativ angelegt sind: die Integration der historischen Betrachtung in die Systematik, die Anerkennung des Fragments, der Ironie, des Dialogs, der Briefform in der Philosophie. Solche Formen sind nicht neu in der Philosophie, sondern immer wieder praktiziert worden. Schlegels Leistung besteht darin, dass er die mögliche Literarisierung der Philosophie mit einer entsprechenden Theorie vom Wesen des Philosophischen und Poetischen untersetzt. Eine poetisch-narrative Philosophie rückt so in die Nähe einer philosophisch-reflexiven Poesie.

Schlegel betont immer wieder: Poesie und Philosophie haben denselben Gegenstand, das Unendliche; sie bilden einen Funktionszusammenhang und erklären und bestimmen sich deshalb wechselseitig.

> „Poesie und Philosophie sind ein unteilbares Ganzes, ewig verbunden, obgleich selten beisammen, wie Kastor und Pollux. Das äußerste Gebiet großer und erhabner Menschheit teilen sie unter sich. Aber in der Mitte begegnen sich ihre verschiedenen Richtungen; hier im Innersten und Allerheiligsten ist der Geist ganz, und Poesie und Philosophie völlig eins und verschmolzen." (VIII, 52)

Mit dem Programm, Philosophie und Poesie zu vereinigen, arbeiten Schlegel und die anderen Frühromantiker daran, die bis in die Antike zurückreichenden Trennungen von Philosophie und Poesie aufzulösen. Sie brechen mit der abendländischen metaphysischen Tradition und starten ein neues Unternehmen, das darin besteht, die traditionellen philosophischen und ästhetischen Fragen aufzugeben und an deren Stelle neue Fragen zu setzen. Das bedeutet für die Philosophie: Wahrheit wird gemacht, nicht gefunden. Sie ist symbolisch und relativ. Das bedeutet für die Poesie: Sie ist genauso sinngebend und orientierend wie Philosophie, auch sie gibt eine gehaltvolle Beschreibungsweise unserer Welt. Sie bildet Welt nicht ab, sondern entwirft sie.

In das Syntheseprogramm von Philosophie und Poesie integriert Schlegel Ende der neunziger Jahre auch die Religion. Damit gewinnt sein Denken eine andere Richtung. Die Wertschätzung der freien Reflexivität in den Frühschriften wird transformiert in eine Aufwertung von Enthusiasmus, Ekstase und geistiger Schau, auch in der Poesie. Und in der Spätphilosophie weicht die aktive Produktivität einer passiv-empfangenden geistigen Haltung, in der der Gedanke von Transzendentalität keine Funktion und keinen Platz mehr hat.

5.4. Mythologie

Ende der 1790er Jahre tritt Schlegels Bindung an die Transzendentalphilosophie deutlich zurück, obwohl sie weiterhin sein Denken mitbestimmen wird. Er wendet sich nun auch Fragen der empirischen Lebenswelt, der Moralität und vor allem der Religion zu. Hinter dieser Wende zur Religion stehen durchaus auch äußere Einflüsse: Die tiefe Religiosität des Freundes Novalis, die Bekanntschaft mit dem Theologen und Prediger Schleiermacher, die Lektüre der Hemsterhuisschen Werke, aber auch die Beziehung zu Dorothea.

Zunächst steht in dieser Orientierung auf Religion vor allem ihre humanistische[1] und intellektuelle Funktion im Vordergrund. Sie ist eher Vernunftreligion, denn Gläubigkeit. Religion gilt Schlegel als „die allbelebende Weltseele der Bildung" (II, 256, 4) und die tragende Kraft einer neuen Zeit, eines „goldenes Zeitalters":

> „Laßt die Religion frei, und es wird eine neue Menschheit beginnen." (II, 257, 7)

Die Fragmente, die Schlegel unter dem Titel *Ideen* im dritten und letzten Band des *Athenäum* (1800) publiziert, aber bereits 1799 zu Papier gebracht hat, manifestieren diese seine geistige Umorientierung, ausgesprochen schon im ersten Fragment:

---

[1] Ernst Behler charakterisiert Schlegels religiöse Ambitionen als „revolutionäre[n] Messianismus der Humanitätsreligion" (Einleitung zu KA VIII, S. XCIXff.).

„Die Foderungen und Spuren einer Moral, die mehr wäre als der praktische Teil der Philosophie, werden immer lauter und deutlicher. Sogar von *Religion ist* schon die Rede. Es ist Zeit den Schleier der Isis zu zerreißen, und das Geheime zu *offenbaren*. Wer den Anblick der Göttin nicht ertragen kann fliehe oder verderbe." (II, 256, 1)

An der hier geforderten Wiederbelebung der Religion unter den Bedingungen der modernen Gegebenheiten will Schlegel selbst aktiv mitwirken. Im Brief an Novalis vom 2. Dezember 1798 spricht er von einem eigenen Bibelprojekt und erklärt dazu:

„Mein biblisches Projekt aber ist kein litterairisches, sondern – ein biblisches, ein durchaus religiöses. Ich denke eine neue Religion zu stiften oder vielmehr sie verkündigen zu helfen: denn kommen und siegen wird sie auch ohne mich. Meine Religion ist nicht von der Art, daß sie die Philosophie und Poesie verschlucken wollte. Vielmehr lasse ich die Selbständigkeit und Freundschaft, den Egoism und die Harmonie dieser beiden Urkünste und Wissenschaften bestehn, obwohl ich glaube, *es ist an der Zeit*, daß sie manche ihrer Eigenschaften wechseln. Aber ganz ohne Eingebung betrachtet, finde ich, daß Gegenstände übrigbleiben, die weder Philosophie noch Poesie behandeln kann. Ein solcher Gegenstand scheint mir *Gott*, von dem ich eine durchaus neue Ansicht habe. Die beste Philosophie wird am geistlosesten und trockensten von ihm reden oder ihn sacht aus ihren Grenzen schieben. Das scheint mir ein Hauptverdienst von Kant und Fichte, daß sie die Philosophie gleichsam bis an die Schwelle der Religion führen und dann abbrechen." (XXIV, 205)

Dies vermessene Bibelprojekt hat Schlegel niemals auch nur ansatzweise zu realisieren versucht.[2] Einige Gedanken, die er in diesem Brief andeutet, sind von ihm jedoch in den nächsten Jahren aufgegriffen und weiter entfaltet worden. Insbesondere gilt dies für die Bestimmung des Verhältnisses von Philosophie, Poesie und Religion.[3] An die Religion delegiert Schlegel nun auch solche Aufgaben, die er vorher allein der Philosophie und Poesie zugesprochen hatte, nämlich die besondere geistige Potenz der Beziehung zum Unendlichen, die Kraft des Überschreitens des Endlichen. Die Religion ist nichts anderes als die Ansicht des Unendlichen (II, 257, 13):

[2] Einige Jahre später zieht Schlegel auch sein früheres emphatisches Ansinnen einer Religionsstiftung zurück: „Jede mögliche *neue Religion* ist im *Christenthume* schon a priori mit umfaßt; daher ist es Thorheit eine neue Religion stiften zu wollen" (XIX, 86, 36).

[3] Diese drei Aspekte Poesie, Philosophie, Religion sind es, die schon Rudolf Haym (1906) für die Aufarbeitung der Entwicklung der Romantik gefordert hat: „Die Geschichte der Romantik kann schlechterdings nicht gründlich geschrieben werden, wenn nicht neben der Bewegung, die hier von der Goetheschen zur Tieckschen Dichtung vor sich ging, ebenso die Bewegung verfolgt wird, die von der Fichteschen zur Schellingschen Philosophie, von dem Pietismus der Brüdergemeinden zu der Religionsverkündigung Schleiermachers hinüberführte" (S. 8).

„Jede Beziehung des Menschen aufs Unendliche ist Religion, nämlich des Menschen in der ganzen Fülle seiner Menschheit. [...] Das Unendliche in jener Fülle gedacht, ist die Gottheit." (II, 263, 81)

Schlegel überträgt auf den Topos Religion das idealistische Grundprinzip der freien Tätigkeit des Geistes. Religion wird so von den dogmatischen Vorgaben des tradierten Christentums abgekoppelt und zu einer produktiven Kraft des Menschen umgedeutet. So heisst es im *Athenäum*: „Je freier, je religiöser" (II, 203, 233). Oder in einem Fragment aus den *Ideen* kann man die Aussage finden:

„Frei ist der Mensch, wenn er Gott hervorbringt oder sichtbar macht". (II, 258, 29)

Mehr und mehr richtet Schlegel jedoch alle anderen geistigen Bereiche auf Religion hin aus. Zum Teil setzt er sogar Unendlichkeitsbezug überhaupt mit Religion gleich, so dass in allen geistigen Bereichen ein religiöser Anteil vorauszusetzen ist. Sowohl die Philosophie als auch die Poesie bedürften demnach der Religion, da sie ihnen geistigen Gehalt gebe, ohne den die Philosophie nur leere Formalwissenschaft, die Poesie nur oberflächliche, nichtssagende „Spielerei" seien. (II, 257, 11) Philosophie und Poesie werden so eng auf Religion bezogen:

„Poesie und Philosophie sind, je nachdem man es nimmt, verschiedne Sphären, verschiedne Formen, oder auch die Faktoren der Religion./ Denn versucht es nur beide *wirklich* zu verbinden, und ihr werdet nichts anders erhalten als Religion." (II, 260f., 46)

Die besondere Gestalt, in der nach Meinung Schlegels diese neue Religion in ihrer Verbindung mit Poesie und Philosophie auftreten wird, ist die *Mythologie*. Oder anders gesagt, Schlegel sieht den „Zeitpunkt gekommen, das χρ[Christentum] in Mythol[ogie] zu verwandeln" (XVIII, 397, 922). Philosophie, Poesie, Mythologie gelten Schlegel als verschiedene Facetten desselben geistigen Bemühens um Welterklärung.

Den Lesern zugänglich gemacht hat Schlegel diese Gedanken in einigen Fragmenten der *Ideen*, vor allem aber in seinem *Gespräch über die Poesie*, das auch einen eigenen Teil „Rede über die Mythologie" enthält. Schlegel gibt hierin nur eine Skizze, aber keine genaue Bestimmung des Begriffs 'Mythologie'. Zieht man die Fragmente des *Athenäum* und der *Hefte* hinzu, öffnen sich verschiedene Perspektiven, das Anliegen dieses Projektes (zum Teil identifiziert Schlegel Mythologie auch mit Mystizismus[4]) deutlicher herauszustellen. Im Folgenden sollen einige der für Schlegels Mythologiekonzept zentralen Aspekte aufgezeigt werden.

[4] Mythologie hat dabei eher eine kosmologische Dimension, während Mystik sich nach innen wendet. „*Mystik* eine *innere* Mythologie" (XVIII, 206, 119). Vgl. dazu auch Heinz Gockel (1981, S. 291).

Ausgangspunkt der Darstellung in der „Rede über die Mythologie" ist die Feststellung, dass es der modernen Poesie an einem geistigen Mittelpunkt mangele, so dass einerseits dem einzelnen Künstler das letzte Ziel seines Schaffens fehle, andererseits die einzelnen Werke untereinander vollkommen isoliert seien. Es fehle also so etwas wie ein geistiger Orientierungsrahmen, den in der Antike die Mythologie bildete. Als Kompensation für den modernen Sinnverlust im Zuge der aufklärerischen Religionskritik und auch der Auflösung tradierter kultureller Werte schlägt Schlegel vor, eine neue Mythologie zu schaffen. Wenn er sein Konzept der romantischen Poesie mit dem Mythologieprojekt verbindet, dann wird damit zum einen die sozial-utopische Funktion einer solchen poetischen Mythologie (Bildung der Menschheit), zum anderen ihre kreative geistige Leistung gewürdigt.

> „Auch die rom[antische] π[Poesie] muß mythologisch sein und darin besteht eigentl[ich] das Gebildete und Genialische zugleich." (XVI, 260, 66)

Mythologie kommt also vorrangig dann ins Spiel, wenn Schlegel die universale, weltanschauliche Leistung einer höheren, reflexiven Poesie charakterisieren will, der so quasi-religiöse Aufgaben zugesprochen werden. Aufgrund dieser gemeinsamen kulturellen Funktion ist für Schlegel eine solche höhere Poesie identisch mit Mythologie. (III, 13) Und auch wenn sich die Poesie ihrer historischen Quellen versichert, stößt sie auf Mythologie. (III, 12)

Mit seiner Forderung einer Neuen Mythologie reiht Schlegel sich in eine zeitgenössische Diskussion um die Funktion des Mythischen[5] ein, in der er u. a. zurückgreifen kann auf Autoren wie Lessing, Herder und Goethe und die Verarbeitung mythischer Gestalten in der Dichtung.[6] Schlegels Anspruch an die Mythologie ist weitreichend. Er nimmt sie in Dienst als Opposition:

- gegen die im Diskurs der Aufklärung etablierte Entgegensetzung von Logos (und damit verbundenen Wahrheitsansprüchen) und Mythos (der nicht anhand von Wahrheitskriterien zu beurteilen ist),

[5] Auf die verschiedenen Stränge des Mythologie-Szenarios um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Schlegel, Novalis, Schelling, Hölderlin, Hegel) kann hier nicht näher eingegangen werden. Die Forschung hat dabei die Quellen der neuen Mythologie aufgezeigt, aber auch die Wirkungen, die von ihr ausgingen, bis in die Gegenwart verfolgt. Vgl. hierzu Ernst Cassirer (1987), Hans Blumenberg (1996), Hans Poser (1979), Heinz Gockel (1981), Manfred Frank (1982), Karl Heinz Bohrer (1983), Christoph Jamme (1991) und Markus Schwering (1994a).

[6] Zu erwähnen sind hier u. a.. Goethes *Prometheus* und *Iphigenie*, Herders *Gott. Einige Gespräche*, Schillers *Die Götter Griechenlands* und Hölderlins *Hyperion*. Schlegel selbst verweist auf Novalis' *Heinrich von Ofterdingen*, Tiecks Dichtungen, z. B. sein Gedicht *Genoveva*, sowie auf Gedichte A.W. Schlegels (III, 12f.).

- gegen die monotheistische christliche Religion als einem dogmatischen Glaubenssystem[7] und dem ihr inhärenten Messianismus,
- gegen eine mechanizistische Denkweise der Naturwissenschaften und auch Naturphilosophie,
- gegen die Separierung geistiger Wesenskräfte,
- gegen die Dichotomisierung der Kulturbereiche.

Ein wichtiges Indiz dafür, dass eine solche neue Mythologie möglich ist, und für das Ringen des Zeitalters um einen festen geistigen Mittelpunkt, sieht Schlegel einerseits in der Ausprägung des Idealismus (II, 313), andererseits im Pantheismus (als Form des Realismus). Mit der Mythologie verbindet Schlegel nun die von ihm immer wieder modifizierte Aufgabe der Synthese von Idealismus und Realismus. Damit zeigt sich deutlich der Wechsel der Grundorientierung, denn diese Synthese wurde zunächst als Aufgabe und Merkmal der Transzendentalphilosophie bestimmt. In der Transzendentalphilosophie sei die Mythologie zwar schon angelegt, aber sie sei dort noch nicht wirksam, sondern noch „indifferent". Präge sich die Mythologie dann aus, entstehe der „absoluteste Idealismus". (XVIII, 90, 736) Was die Mythologie dann aber über die Transzendentalphilosophie hinaus leiste, und wodurch ein absoluter Idealismus konstituiert werde, sei die Überschreitung der transzendentalen Begrenzung auf die weltkonstiutierende Leistung des Subjekts und Hinwendung zur Welt als Absolutes selbst, nun als Gegenstand der Poesie. Aus diesem Idealismus werde sich ein neuer Realismus (Naturphilosophie) herausbilden. Denn der Mangel des Idealismus sei, dass er „die Kraft des Göttlichen allein in sein eigenes Ich legen will" (II, 316, Fußn. 11). Den Idealismus (Bezug zum Unendlichen) verkörpere Fichte, den Realismus resp. Pantheismus Spinoza.

Während Schlegel Fichte als „Magiker" bezeichnet[8], um die freie, produktive Tätigkeit des Subjekts in seiner weltauslegenden Potenz hervorzuheben (XVIII, 391, 851), charakterisiert er Spinoza als „Theosophen" (XVIII, 388, 806), denn Spinoza habe vor allem die Liebe zum Göttlichen herausgestellt (amor dei intellectualis). Er besitze den „Geist der ursprünglichen Liebe" (II, 317) und die Phantasie, die es ermögliche, vom Einzelnen und Besonderen das Ursprüngliche und Ewige abzusondern, und dies ist die „innerste Werkstätte der Poesie" (ebd.). Die

[7] Mit ihrem Rekurs auf Mythologie wolle die Romantik, so Christoph Jamme (1991), „sowohl die Defizite des aufklärerischen Begriffes von Rationalität überwinden als auch die mit der aufklärerischen Religionskritik verlorengegangene Legitimation der (modernen) Gesellschaft wieder ermöglichen, indem sie die Allgemeinheit und Kommunikabilität sichert" (S. 26).

[8] Aus späterer Sicht, wie in einem Fragment von 1806, vermag Schlegel jedoch sowohl in Schelling als auch in Fichte nur „Arten *falscher Magie*" (XIX, 221, 164) zu sehen. Dann ist wahre Magie für Schlegel lediglich zu finden in den „*christlichen Mysterien*" (ebd.).

„Mysterien des Realismus" seien der „Urquell der Poesie" (II, 325). Das Wesentliche der so verstandenen Poesie sei nicht die Darstellung von menschlichen Begebenheiten, sondern sie sei „ein hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur", und damit des Göttlichen, verklärt „von Fantasie und Liebe" (II, 318). Eine solche poetische Mythologie sei „Kunstwerk der Natur" (ebd.).

> „Eigentlich soll jedes Werk eine neue Offenbarung der Natur sein." (II, 327)
>
> „*Mythologie* ist Naturhistorie, Naturphilosophie und Naturpoesie." (XVIII, 90, 735)

Die Idee der Synthese von Idealismus und Realismus, die hier als Synthese von Philosophie und Poesie erörtert wird, übernimmt Schlegel nun für sein Mythologiemodell, denn Mythologie soll aus zwei Zentren gebildet werden. Diese zwei Zentren sind die Poesie als „absoluter Realismus" und die Philosophie als „absoluter Idealismus" (XVIII, 355, 407).[9] Poesie gebe ein Bild von der Welt (bzw. Natur), Philosophie Auskunft über die Tätigkeit des Bewusstseins.

> „Die Poesie und der Idealismus sind die Centra der deutschen Kunst und Bildung". (II, 366)

Im Mythologieprojekt geht es Schlegel darum, die poetisch-schöpferische Kraft zu betonen und zugleich als neue religionsstiftende, d. h. sinnhafte Instanz auszulegen. Die Neue Mythologie sei nicht prä-rational, wie die Aufklärung meine, sie sei keine Sache des Glaubens, sondern sie bedürfe höchster reflexiver Anstrengung und der geistigen Kraft einer weitreichenden Verbindungsfähigkeit (Witz), Ahnung und Phantasie. Sie stelle eine Versinnlichung der Ideen der Vernunft dar.

---

[9] Franz Norbert Mennemeier (1971) schreibt über den Zusammenhang von Philosophie, Poesie (wobei er schaffende und geschaffene Poesie unterscheidet) und Mythologie bei Schlegel: „Schlegel [...] versteht den Idealismus, insofern er lediglich als Philosophie auftritt, als Form modernen, *die* bestehenden Verhältnisse stabilisierenden Subjektivismus. Poesie dagegen, zumindest *in ihrer* schaffenden/ Form, verbürgt ihm das 'Objektive'. Schlegels Denken stimmt hier *weitgehend* mit dem Schellings überein, der im 'System des transcendentalen Idealismus' von *1800* der 'Kunst' zutraut, 'das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, *mit allgemeiner* Gültigkeit objektiv zu machen'. In diesen verwegenen frühromantischen Entwürfen, die darauf hinauslaufen, die ersehnte geistige Revolution der Epoche durch Ästhe*tik zu* inaugurieren, wird eine neue Mythologie, wieder mit Schelling, als 'Mittelglied' der Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie' gedeutet; diese, die Poesie, wird von Schlegel aufgefaßt als Resultat der Vereinigung des (transzendentalen) Bewußtseins, der Domäne der idealistischen Philosophie, mit der Realität bzw. als 'Organ' für die 'Mitteilung' dieser Vereinigung. In der Poesie (hier in der zweiten Bedeutung des Worts: als geschaffene Poesie) vollzieht sich die 'Harmonie des Ideellen und Reellen', Poesie ist die adäquate Gestalt, die der aus dem Idealismus hervorgehende grenzenlose 'neue Realismus (...) idealischen Ursprungs' annimmt, kurz: Poesie ist soviel wie der 'erscheinende' Idealismus" (S. 331f.).

Die Neue Mythologie unterscheide sich von der alten Mythologie der Griechen vor allem dadurch, dass sie nicht naturwüchsig entstehe. So glaubt Schlegel: „auf dem ganz entgegengesetzten Wege wird sie uns kommen, wie die alte ehemalige", und zwar wird sie „das künstlichste aller Kunstwerke sein" (II, 312). Was sie hervorbringe, sei ein Kunstprodukt. Hierzu sei es zunächst notwendig, und dies sei die Aufgabe der mythologischen Poesie, „den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen" (II, 319). Aus diesem Chaos heraus sei dann der Weg frei, neue sinnhafte Weltbilder zu kreieren. Der Begriff des 'Chaos' bezeichnet den Grund, aus dem das Werden entsteht, und kann sowohl realistisch als Ursprung alles Seins als auch idealistisch als unbestimmte Potentialität des Geistigen gefasst werden. Beide Seiten sind im Mythologiekonzept verarbeitet. Deshalb kann Schlegel sagen:

> „χα[Chaos] ist d[er] Grundbegriff d[er] Mythologie." (XVIII, 156, 401)

Die Mythologie denke die Welt als unvollendet und ebenso „Gott" als „veränderlich und unvollkommen" (XVIII, 421, 1222). Erst aus diesen Annahmen resultiere die Möglichkeit, tatkräftig an der Gestaltung der Welt mitzuwirken.

Als Gegenstand der Mythologie bestimmt Schlegel das Göttliche. In der Zeit, als sein Mythologiekonzept entsteht, verbindet er mit dem Göttlichen eher ein pantheistisches Verständnis. Deshalb ist für ihn Mythologie „hieroglyphischer Ausdruck der umgebenden Natur" (II, 318). In einem Fragment heißt es parallel dazu:

> „Die wahre *Hieroglyphe* ist eine Analogie über das Universum, eine Approximazion zu demselben in Rel[igiöser] Form." (XVIII, 311, 1412)

Mythologie kann also aufgefasst werden als eine pantheistische, insofern religiös motivierte Poesie oder umgekehrt poetisch ausgelegte, pantheistische Religion, die aber auch Wissenschaft und Philosophie integriert. Die Mythologie geht auf das Göttliche (XVIII, 126, 44), aber in seiner pantheistischen Form als Natur, die die unendliche Fülle des Göttlichen in sich trägt. Diese Fülle, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit, ist der Grund alles Werdens. Ursprünge dieses Gedankens des Werdens findet Schlegel vor allem in Spinoza:

> „Die natura naturans und naturata des Sp.[inoza] könnte man [nennen] das *werdende Werden* und das *gewordene Werden*." (XVIII, 478, 78)

In der *Jenaer Vorlesung* bestimmt Schlegel Mythologie als eine Darstellung des Göttlichen in der „Symbolik der Natur und der Liebe" (XII, 62). Mit dem Verweis auf das Symbolische ist die Spezifik der Mythologie angesprochen. Das Göttliche könne nicht direkt dargestellt oder gewusst werden, sondern sei nur symbolisch in der Form einer poetisch-mythologischen Allegorisierung zu fassen. Das Göttliche sei ein Artefakt, eine Fiktion.

„Die Unmöglichkeit das *Höchste* durch Reflexion positiv zu erreichen führt zur *Allegorie* d. h. zur (*Mythologie und*) *bildenden Kunst*." (XIX, 25, 227)

Mythologie bedarf also der Symbolik. Was das Symbolische auszeichnet, ist seine Surrogatfunktion für etwas, das nicht direkt aussagbar ist. Schlegel stellt heraus, dass Mythologie deshalb poetisch sein müsse, da das Absolute, Höchste, Göttliche nicht direkt dargestellt, auch nicht begrifflich erfasst, wohl aber mit künstlerischen Mitteln umschrieben werden könne. In der Wahl des Symbolischen und in der Auslegung seines Sinngehalts ist der Mensch frei und kreativ, er bedarf dazu vor allem der Phantasie und der Vernunft. Zur Bezeichnung dieser geistigen Aktivität verwendet Schlegel parallel zum Begriff der Mythologie den Begriff 'Magie' oder auch 'magischer Idealismus'.[10] Auch in der Magie gehe es um „*ein Experimentiren mit d[er] Fantasie auf d[ie] Gottheit*" (XVIII, 334, 131), bzw. um die „Constr.[uktion] Gottes" (XVIII, 170, 546).

Die Poesie entfaltet nach Auffassung Schlegels ihre mythologische Kapazität auf besondere Weise dann, wenn sie sich allegorischer, märchenhafter, phantastischer Mittel bedient. Damit verbunden sei die Schaffung eines neuen Vokabulars:

„Es wird eine neue Mythologie entstehn, heißt nichts als es wird *eine neue Sprache* entstehn." (XVIII, 394, 888)

In der Umschreibung seines Mythologieprojektes deutet sich die ambivalente Bewegung an, die Schlegels Poesiebegriff trägt. Poesie gilt ihm einerseits als „*Schöpfung aus Nichts*" (XVIII, 315, 1471), radikal entbunden von jeglicher vorgängigen Regelästhetik und jeglicher Bezugnahme auf die Wirklichkeit. Auf der anderen Seite wird sie orientiert auf die Natur selbst und zurückbezogen auf einen höchsten Orientierungspunkt, ein Absolutes (Gott-Natur), das als Quelle alles Sinns und Wirkens gedacht wird.

Mit der pantheistisch-naturphilosophischen Ausrichtung der Neuen Mythologie steht Schlegel in großer Nähe zu Novalis und auch zu Schelling. So zeigt Schlegels Mythologiekonzept auch deutliche Parallelen zu dem inzwischen viel diskutierten so genannten *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* (von 1796 oder 1797), einem zweiseitigen anonymen Manuskript, das in der Handschrift Hegels vorliegt, dessen zentrale Gedanken ebenso von Schelling stammen könnten und in das wohl auch Ideen Hölderlins eingeflossen sind.[11] Hier wird die Vereinigung von Poesie und Philosophie gefordert, eine neue, sinnliche Religion und eine neue Mythologie. Letztere solle eine „Mythologie der *Vernunft*"

[10] Zur Bedeutung des Magiebegriffs für Schlegels Theologie vgl. Michael Elsässer (1994), S. 92-121. Elsässer geht hier aber nicht auf die Nähe von Magie und Mythologie bzw. Magie und Poesie bei Schlegel ein.

[11] Zum *Ältesten Systemprogramm* siehe z. B. Christoph Jamme/ Helmut Schneider (1984).

werden (HW 1, 236). Die Ideen sollten „ästhetisch, d. h. mythologisch" gemacht werden, sonst seien sie für das Volk ohne Interesse; die Mythologie hingegen solle vernünftig sein, sonst müsse sich der Philosoph ihrer schämen (ebd.). Eine solche vernünftige Mythologie trägt große Hoffnungen des Autors (der Autoren):

„Dann herrscht ewige Einheit unter uns. [...] Dann erst erwartet uns *gleiche* Ausbildung *aller* Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden. Dann herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist, vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit sein" (ebd.).

Mit den anderen Verfechtern einer Neuen Mythologie insistiert Schlegel darauf, dass nichtrationale Formen der Weltorientierung ebenso zu den wesentlichen Elementen jeder Kultur gehören, wie die Wissenschaft. Poesie/Kunst gilt dabei als das wichtigste Instrument, um das göttlich Unendliche durch symbolische Darstellung in den Horizont des Weltverstehens zu integrieren. Es geht Schlegel dabei jedoch nicht darum, Phantasie *gegen* Vernunft, Poesie *gegen* Rationalität, Mythos *gegen* Logos zu stärken. Mythologie ist nicht eine Apotheose der Poesie oder eine Hypostasierung der Poesie zur metaphysischen Instanz. Poesie/Kunst allein stiftet keine Mythologie, sondern hierzu ist die Synthese aller tragenden Elemente der geistigen Kultur vonnöten: der Poesie und Kunst, Wissenschaft und Philosophie sowie der Religion. Erst aufgrund eines solch umfassenden Zusammenwirkens kann an die Mythologie die Hoffnung geknüpft werden, nicht nur die geistigen Kräfte in einem zentralen Anliegen zu sammeln, sondern vor allem orientierende Kraft auf breiter gesellschaftlicher Grundlage zu entfalten.[12] Von der Neuen Mythologie erhofft sich Schlegel ein neues Zeitalter, eine „allgemeine Verjüngung" (II, 322). Die mythologisch-poetisch-religiöse Revolutionierung soll nicht nur alle Wissenschaften und Künste ergreifen (II, 314), sondern selbst ewig sein. (II, 322)

Die Hoffnung auf eine Revolutionierung der Gesellschaft, die immer wieder in dem Mythologieprojekt anklingt und z. B. in der Metapher eines „Goldenen Zeitalters" verdichtet ist, legt nahe, darin eine unmittelbare Wirkung der Französischen Revolution zu sehen. Für das Mythologieprojekt und die Frühromantik überhaupt spielt jedoch die Französischen Revolution eine ambivalente Rolle. Sie

[12] Die Bedeutung der Neuen Mythologie der Romantik fasst Dieter Sturma (2000) so zusammen: „Mythologies are shared representations of a community or Society. They are expressed in the determining factors of human culture: language, religion, art, politics. They are immediate expressions of the lived und experienced reality of a culture. Regardless of their varying mythic, polytheistic, or theistic manifestations, they are similar in that they provide historical meaning and give value to human life. In this notion the romantic concept of the New Mythology has stood the test of time and philosophical romanticism remains part of the general language of modern culture" (S. 229).

offeriert zum einen die Gestaltbarkeit gesellschaftlicher Verhältnisse durch die Menschen selbst und aktiviert revolutionäre Potentiale in ganz Europa. Zum anderen hat jedoch der faktische Verlauf der Französischen Revolution dazu beigetragen, dass die Hoffnung auf ein neues, versöhntes, humanes Zeitalter nicht an politische und soziale Kräfte, sondern an andere Formen, eben beispielsweise die einer geistigen Erneuerung durch eine Neue Mythologie, geknüpft werden. Das frühromantische Mythologieprojekt scheitert nicht nur, weil es keine gesellschaftliche Breitenwirkung zu entfalten vermag, sondern auch deshalb, weil die sich differenzierende bürgerliche Gesellschaft und Kultur nicht mehr unter ein universales, quasi-religiöses Prinzip subsumierbar ist, das vom Anspruch her einer vergangenen Zeit angehört. Das uneingelöste Humanitätsideal der bürgerlichen Gesellschaft seinerseits nährt die Bereitschaft, mythologische Heilsversprechen stets neu zu produzieren und zu reaktivieren, wie Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* vorgeführt haben.

Schon wenige Jahre nach seiner Mythologieforderung gibt Schlegel diesen Versuch der pantheistischen Ausrichtung seines Philosophie- und Poesie-Konzeptes wieder auf und bindet sein Denken an den Katholizismus.

6. Ironie als philosophisches Konzept

Schlegels Ironiebegriff ist originär mit seinem frühromantischen Weltbild und seinem philosophischen Anliegen verbunden. In der Rezeptionsgeschichte dominieren jedoch Fragen nach der Bedeutung des Ironiebegriffs für die poetische Theorie, die Literaturgeschichte und -kritik. Selbst wenn Interpreten die philosophische Tragweite des Schlegelschen Ironiekonzepts betonen, ist ihnen dies oftmals gleichbedeutend mit der Frage nach seiner ästhetischen Tragfähigkeit im Rahmen des Schlegelschen Konzepts von Poesie.[1] Dabei bleiben die erkenntnistheoretischen, sprachphilosophisch-hermeneutischen und methodologischen Aspekte des Ironiebegriffs zumeist außer acht. Erst in jüngster Zeit rücken zunehmend auch diese philosophischen Dimensionen offensiver ins Zentrum der Aufmerksamkeit.[2] Das steigende Interesse am philosophischen Konzept von Ironie erklärt sich wohl auch daraus, dass gerade dieses Konzept es ist, das aus heutiger Sicht als Wegbereitung wichtiger Entwicklungstendenzen der Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, z. B. des Perspektivismus Nietzsches, des „linguistic turn", der Herme-

[1] Sogar in dem bis heute als das Standardwerk zum Thema Ironie bei Schlegel hochgeschätzten Buch von Ingrid Strohschneider-Kohrs (1960) zur romantischen Ironie spricht die Autorin immer wieder ausdrücklich von der philosophischen Tragweite dieses Ironiebegriffs, diskutiert jedoch nur die ästhetisch-poetische Seite. Sie untersucht dabei sowohl den ästhetisch-theoretischen Gehalt des romantischen Ironiebegriffs als auch dessen Funktion als künstlerisches Stilmittel. Ironie werde von Schlegel „als eine besondere Möglichkeit künstlerischen Gestaltens und als Mittel und Zeichen einer besonderen Art von Kunst verstanden" (S. 8). Die Bedeutung der Ironie für den künstlerischen Schaffensprozess sieht sie vor allem 1. in der vermittelnden Funktion zwischen Konkretem, Besonderem, Individuellem und dem Allgemeinen einerseits, den heterogenen geistigen Kräften des Künstlers andererseits (S. 86f.), 2. in der Betonung der freien Reflexivität des Künstlers und seiner Lösung von der Gebundenheit an den Stoff, 3. in der Herausstellung der Unabschließbarkeit und Offenheit künstlerischen Schaffens und künstlerischer Rezeption (S. 90).
So sieht auch Stefan Summerer (1974), der die Fichterezeption Schlegels und Hardenbergs untersucht, die romantische Ironie lediglich als „Kunstkriterium" (S. 193).

[2] Die philosophische Tragweite des Schlegelschen Ironiebegriffs betonen v. a. Oskar Walzel (1985, zuerst 1938), Beda Allemann (1956, 1970), Walter Schulz (1972), Ernst Behler (1972, 1997), Hans Krämer (1988), Marike Finlay (1988), Manfred Frank (1989, 1990), Jan Papiór (1989), Paul de Man (1993), Sanne Elisa Grunnet (1994), Peter L. Österreich (1994), Rüdiger Bubner (1987), Uwe Japp (1999), Eckhard Schumacher (2000), Andreas Barth (2001).

neutik, einer nominalistischen Sprachtheorie, der Dekonstruktion und Postmoderne angesehen werden kann.[3]

Schlegel hat seinen Ironiebegriff konzeptionell durchaus nicht systematisch durchgearbeitet, auch er bleibt fragmentarisch. Dennoch tritt er an wichtigen Stellen des theoretischen Diskurses auf und dient Schlegel als Platzhalter für solche Aspekte seiner Philosophie, die ein modernes, *antimetaphyisches* und plurales Weltbild kennzeichnen. Aus diesen Aspekten soll hier ein Modell von Ironie rekonstruiert werden, das die *philosophische* Tragweite deutlich werden lässt. Die einzelnen Momente des Ironiebegriffs, die sich in verschiedenen Texten und Zusammenhängen finden, sind dennoch vielfach verflochten und ergeben erst in ihrem Zusammenwirken, in ihren wechselseitigen Bezügen dasjenige Konstrukt, das Schlegel 'Ironie' nennt. Aus dem semantischen Netzwerk, das Schlegel um den Ironiebegriff herum knüpft, lassen sich dann weitere Facetten dieses Begriffs gewinnen. So sind für die Explikation und Erörterung des Ironiebegriffs auch diejenigen Bedeutungselemente einzubeziehen, die sinngemäß dem philosophisch-ironischen Kontext zugehören, aber nicht immer explizit als 'Ironie' ausgewiesen sind: z. B. Witz, Allegorie, Unendliches, Skepsis, Paradoxie, Dialektik, Schweben, Wechselbestimmung, schließlich auch Liebe.

Das Kapitel ist folgendermaßen aufgebaut: Nach einem begriffsgeschichtlichen Exkurs und der Bestimmung von Schlegels innovativem konzeptionellen Neuansatz (6.1.) wird Schlegels explizite Platzierung des Ironiekonzepts in der Philosophie behandelt (6.2.). Danach wird die Bedeutung der 'Ironie' als philosophische Methode herausgearbeitet (6.3.). Die heutige Rezeption des Schlegelschen Ironiekonzepts erfolgt intensiv auch unter sprachphilosophischer Perspektive, so dass es für die Würdigung des Ironiekonzeptes unabdingbar ist, Schlegels hermeneutisch-sprachphilosophischer Position zu skizzieren. (6.4.) Auch wird in einem eigenständigen Kapitel die Bedeutung des ironischen Diskurses für ein modernes

[3] Zur Geschichte des Ironiebegriffs bis zur Gegenwart vgl. auch Ernst Behler (1997).
Uwe Japp (1999) unterscheidet drei historische Typen von Ironie: Sokratische Ironie, Romantische Ironie und Moderne Ironie (Nietzsche). (S. 168) Deren Ausprägung beruhe jeweils auf einem kulturellen Bruch: „Für die Ironiker der Antike (wir kennen aber eigentlich nur einen) hatte das gesamte substantielle Leben der Griechen seine Gültigkeit verloren. Für die Ironiker der Romantik hatte die antizipierte Vernunftwelt der Aufklärung ihre Gültigkeit verloren. Für die Ironiker der Moderne hat die gesamte abendländische Kulturtradition ihre Verbindlichkeit verloren" (S. 169).
Die weitere Entwicklung im Ausgang vom romantischen Ironiebegriff skizziert auch Susanne Schaper (1994), insbesondere in Hinsicht auf die „Radikalisierung in Richtung auf den Absurditätsbegriff der Existentialisten" (S. 26). Sie spannt den Bogen bis zu Rortys Bestimmung von Kontingenzbewusstsein als Ironie.

Menschenbild und ein nicht-affirmatives Bildungskonzept behandelt (6.5.). In seiner weiteren Entwicklung nach der Jahrhundertwende hat Schlegel selbst vom Terminus Ironie nur noch spärlich Gebrauch gemacht. Dies hängt mit seinen einschneidenden philosophischen Umorientierungen zusammen. Dennoch aber lassen sich inhaltliche und methodologische Parallelen zu anderen Theoremen (wie z. B. Witz, Enthusiasmus, Indifferenzpunkt, Liebe) aufweisen, in denen die Funktionen des Ironiekonzepts modifiziert weitergeführt werden. (Kap. 6.6.)

Die Betrachtungen Schlegels zur Funktion der Ironie als künstlerisches Gestaltungsprinzip sollen hier nicht mehr erörtert werden. Sie sind zentral in den einschlägigen literaturtheoretischen Darstellungen zum romantischen Ironiebegriff behandelt worden.

6.1. Begriffsgeschichte und Schlegels Neuansatz

Das Wort Ironie leitet sich aus dem griechischen 'eironeia' bzw. 'eiron' (der Ironiker) her und erscheint im Lateinischen als 'simulatio', 'dissimulatio', 'permutatio' oder 'ironia'. Es tritt etwa im 4. Jahrhundert v. Chr. auf. Der 'eiron' gilt als jemand, der sich verstellt, um seine eigenen Interessen durchzusetzen (in den Komödien des Aristophanes) oder sich in seiner Bequemlichkeit nicht stören zu lassen (Theophrast, *Charaktere*). 'Eironeia' ist sowohl im Sinne von Übertreibung als auch von Untertreibung, Kleinmachen, Kleintun oder auch von Listigkeit verwendet worden. Erst mit Bezug auf Sokrates erfährt die Ironie eine positive Konnotation. Die Sokratische Ironie ist eine Form des eigenen Kleinmachens, indem Sokrates kundtut, selber nichts zu wissen, und damit die Gesprächspartner zum Darlegen ihrer Meinung veranlasst. So nimmt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* 'eironeia' in die Mesoteslehre auf, die Tugend als maßvolle Mitte zwischen zwei Extremen versteht. Wahrhaftigkeit bildet bei Aristoteles die Mitte zwischen Ironie als Untertreibung im Gegensatz zur Übertreibung. Ironie wird aber nicht, wie sonst die Extrempole der Tugenden negativ bewertet, sondern die Ironie gilt – in ausdrücklicher Wertschätzung für Sokrates – als feine Art der Abweichung und erscheint als liebenswürdig.[1] In seiner *Rhetorik* definiert Anaximenes von Lampsakos Ironie als spöttische Redeweise, bei der das Gegenteil des Gemeinten zum Ausdruck gebracht wird. Quintilian unterscheidet zwischen 'simulatio' (das entstellende Zitieren der gegnerischen Position) und 'dissimulatio' (im Sinne der Sokratischen Ironie als Zurückhaltung mit eigenen Meinungen).[2] Übereinstimmung

[1] Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch IV, Kap. 13.
[2] Vgl. Marika Müller (1995), S. 11.

besteht in den griechischen und römischen Quellen darin, dass Sokrates der Prototyp des Ironikers im positiven Sinne gewesen sei. Bis ins 18. Jahrhundert ist Ironie in den Lehrbüchern als rhetorisches Phänomen behandelt worden und gilt als solches bis heute im Alltagssprachgebrauch und den Allgemeinlexika. Die entscheidende Umdeutung des Ironiebegriffs erfolgt durch Friedrich Schlegel, weiterhin auch durch Jean Paul, Ernst Ludwig Solger und Sören Kierkegaard. Hieran schließen direkt oder vermittelt die vielfältigen Ironierezeptionen der Literaturtheorie und Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts an.

Schlegel verbindet mit dem Ironiebegriff den Anspruch, das eigene romantische Konzept von Philosophie und von Poesie untersetzen zu können. Hierfür musste aber der Ironiebegriff von der Eingrenzung auf die Rhetorik befreit und zu einem universal einsetzbaren methodischen Instrument ausgebaut werden. Daneben trägt Schlegels Ironiebegriff auch die Vorstellung eines Persönlichkeitsideals, in dem Selbstbildung und Selbstvervollkommnung verbunden sind mit permanenter innerer Beweglichkeit und dem Habitus der Selbstdistanz. Für diese Universalisierung des Ironiekonzepts spielt sowohl der Rückgriff auf die Sokratische Ironie als auch die zeitgenössische Philosophie, hier vor allem Fichtes Wissenschaftslehre, eine besondere Rolle.

6.2. Philosophie ist die Heimat der Ironie

In den im *Lyceum* publizierten Fragmenten tritt Schlegel mit seinem Ironiebegriff erstmals an die Öffentlichkeit. Von Anfang an lässt er keinen Zweifel daran, dass er mit diesem Begriff ein dezidiert philosophisches Anliegen vertritt. Fragment 42 beginnt mit der eindeutigen Zuordnung:

> „Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie". (II, 152, 42)

Dieses Fragment ermöglicht eine zweifache Lesart von Heimat. Zum einen, als historischer Ursprung, Herkunft gedacht, kommt Ironie aus der Philosophie selbst her: von Sokrates und Platon. Zugleich kann aber Heimat auch als systematischer Ort verstanden werden, in dem Ironie geistig angesiedelt ist. Demnach ist Ironie für Schlegel prinzipiell philosophischer Tragweite. „*Ironie* φσ[philosophisch]" (XVIII, 338, 188). Dies lässt sich durch eine ganze Reihe anderer Fragmente stützen. So heißt es in den *Philosophischen Lehrjahren*:

> „Alle nur ernsthafte φσ[Philosophie] ohne Ironie ist halb". (XVIII, 112, 999)

Oder es wird einfach auf den philosophischen Charakter der Ironie verwiesen. Eine ironische Ausrichtung der Philosophie liegt der „Idee einer *romantischen* φσ[Philosophie]" (XVIII, 220, 312) zugrunde. Noch 1802 schreibt Schlegel einer Philosophie in seinem Sinne zu: „*Ironie* ganz hier herrschend" (XVIII, 464, 321).

Welche Funktion Schlegel der Ironie im Rahmen seiner frühromantischen Philosophie zuweist, soll im Folgenden herausgearbeitet werden. Auch hier wird sich zeigen, dass Schlegel sich eng an methodologische Vorgaben der Fichteschen Philosophie anschließt, aber seinen Ironiebegriff darüber hinaus verwendet, um sich in Abgrenzung von der Wissenschaftslehre mit einem eigenen philosophischen Konzept zu profilieren.

a) Sokrates

Ausgangspunkt und geistiger Hintergrund der Konzeptualisierung des Ironiebegriffs zu einem tragenden Theorem der Schlegelschen Philosophie und Literaturtheorie scheint die Platonische Philosophie und die in ihr überlieferte Gestalt des ironischen Sokrates zu sein. Nicht von ungefähr bezieht sich eines der frühesten Schlegelschen Fragmente zur Ironie auf Sokrates.

> „Die Sokratische Ironie ist die einzige durchaus unwillkürliche, und doch durchaus besonnene Verstellung. Es ist gleich unmöglich sie zu erkünsteln, und sie zu verraten. Wer sie nicht hat, dem bleibt sie auch nach dem offensten Geständnis ein Rätsel. Sie soll niemanden täuschen, als die, welche sie für Täuschung halten, und entweder ihre Freude haben an der herrlichen Schalkheit, alle Welt zum besten zu haben, oder böse werden, wenn sie ahnden, sie wären wohl auch mit gemeint. In ihr soll alles Scherz und alles Ernst sein, alles treuherzig offen, und alles tief verstellt. Sie entspringt aus der Vereinigung von Lebenskunstsinn und wissenschaftlichem Geist, aus dem Zusammentreffen vollendeter Naturphilosophie und vollendeter Kunstphilosophie. Sie enthält und erregt ein Gefühl von dem unauflöslichen Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten, der Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung. Sie ist die freieste aller Lizenzen, denn durch sie setzt man sich über sich selbst weg; und doch auch die gesetzlichste, denn sie ist unbedingt notwendig. Es ist ein sehr gutes Zeichen, wenn die harmonisch Platten gar nicht wissen, wie sie diese stete Selbstparodie zu nehmen haben, immer wieder von neuem glauben und mißglauben, bis sie endlich schwindlicht werden, den Scherz grade für Ernst und den Ernst für Scherz halten. Lessings Ironie ist Instinkt; bei Hemsterhuys ist's klassisches Studium; Hülsens Ironie entspringt aus Philosophie der Philosophie, und kann die jener noch weit übertreffen." (II, 160, 108)

Ein ganzes philosophisches Programm ist in diesem Fragment verdichtet:

- das zentrale Anliegen einer Vereinigung von Leben, Kunst und Wissenschaft,
- der Anspruch der Synthese der philosophischen Richtungen (Naturphilosophie und Kunstphilosophie),
- die Herausstellung der methodischen Funktion des Widerstreits, der Wechselbestimmungen und des Schwebens in der Vereinigung von Lebenskunst und Wissenschaft, Naturphilosophie und Kunstphilosophie, Unbedingtem und Bedingtem, Freiheit und Gesetzlichkeit (Notwendigkeit),
- die epistemische Bedeutung des Gefühls,

- die Unbeherrschbarkeit der Aussage: sie ist besonnen und wohlüberlegt einerseits, hat aber andererseits auch immer etwas Unwillkürliches, sie ist zugleich Scherz und Ernst, offen und verstellt,
- das hermeneutische Problem der Absicht und der Unmöglichkeit vollständiger, gelingender Mitteilung,
- ein bestimmter Habitus: Ironie ist eine Verstellung, die man nicht erkünsteln kann; und sie ist nur denen unverständlich, die sie nicht besitzen,
- das Bildungsideal der Selbstparodie und Selbstdistanz, das sich gegen ein Persönlichkeitskonzept der platten Harmonie wendet.

Zugleich werden weitere Namen und mit ihnen verschiedene Typen von Ironie ins Spiel gebracht: Lessing[1], der Ironie nicht bewusst als Methode, sondern lediglich instinktiv einsetze, Hemsterhuis[2], dem Schlegel Ironie aus seiner Aneignung klassischer (antiker) Werke zuspricht, sowie Hülsen[3], der philosophische Ironie besitze, weil er sie mit der kritischen Reflexion der Philosophie gewinne.

Die zentrale Stellung des Ironiebegriffs im Schlegelschen Denken lässt sich daran belegen, dass hier alle wichtigen Fäden dieses Denken inhaltlich und kategorial zusammenlaufen. Dieses umfassende Anliegen spiegelt sich in obigem Fragment wieder. Es gibt damit nicht nur erste Anhaltspunkte zur Intention des Schlegelschen Ironiebegriffs, sondern ist selbst ein Meisterwerk der ironisierenden Darstellung. So ist schon anfangs offen gelassen, ob Schlegel, wenn er von „Sokratischer Ironie" spricht, die Sokratische Denkweise beschreibt oder diesen Terminus zur Auszeichnung seines eigenen Ironie-Konzeptes verwendet. Der Ironiebegriff Schlegels stellt eine Synthese aus Sokrates und Romantik her. Einesteils nimmt er aus Sokrates die Anregung zu einem dialogischen, offenen, wissensskeptischen und paradoxen Philosophieren, andererseits liest er sein romantisches Konzept in die antike Philosophie hinein.[4] Diese Kontamination geht so weit, dass Schlegel 'ironisch' oft auch einfach gleichbedeutend mit 'sokratisch' verwendet.

Dabei hebt Schlegel an Sokrates verschiedene Aspekte der Ironie hervor. So würdigt er die ethisch konnotierte Bedeutung von Ironie als „Urbanität" (II, 152, 42) und „Lebenskunstsinn" (XVI, 80, 206), und in der *Jenaer Vorlesung* spricht er von Sokrates als dem Erfinder der *„Kunst der sittlichen Bildung"* (XII, 55). Oft verbindet Schlegel mit Sokrates „Dialektik" (XVIII, 366, 537) bzw. dessen dialektische Methode, die terminologisch auch als *„sokratisch"* (XII, 103) gefasst ist. In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 hebt er an Sokrates die Provozierung zum Selbstdenken und die philosophische Skepsis hervor. (XII, 202) In der *Logik*-Vorlesung betont er die dialogische Form des Sokratischen Philosophierens. (XIII, 203f.) Und auch in der späten Vorlesung zur *Philosophie der Sprache und des Wortes* kommt er noch einmal auf Sokrates und die Ironie zurück. (X, 352f.) Alle diese für die Sokratische Philosophie benannten Momente sind in Schlegels Ironie-Begriff mit wechselnden Gewichtungen integriert. So kann Schlegel die Philosophie des Sokrates insgesamt als „ironische Philosophie" (XVIII, 24, 75) bezeichnen. Aber er hält sich auch offen, in der romantischen Ironie über die Sokratische Ironie hinaus zu gehen, und fordert, noch Sokratischer als Sokrates selbst (XVI, 64, 46) werden zu können, wodurch sich der kritische Philosoph auszeichne.

b) Fichte

Schlegels Ironiekonzept ist nicht verstehbar, ohne die hier manifeste Aneignung und Fortführung der Fichteschen Wissenschaftslehre zu berücksichtigen.[5] Umge-

---

[1] Im *Lessing*-Aufsatz von 1797 schreibt Schlegel parallel zur Erwähnung in diesem zeitgleichen Fragment über Lessing: „Für die Philosophie war seine Anlage zu groß und zu weit, als daß sie je hätte reif werden können; wenigstens hätte er das höchste Alter erreichen müssen, um nur einigermaßen zum Bewußtsein derselben zu gelangen. Vielleicht hätte er aber auch noch außerdem etwas haben müssen, was ihm ganz fehlte, nämlich historischen Geist, um aus seiner/ Philosophie klug werden zu können, und sich seiner Ironie und seines Zynismus bewußt zu werden: denn niemand kennt sich, insofern er nur er selbst und nicht auch zugleich ein andrer ist. Je mehr Vielseitigkeit also, desto mehr Selbstkenntnis" (II, 115f.).

[2] Frans Hemsterhuis ist Schlegel spätestens seit 1792 bekannt, vielleicht vermittelt durch Novalis. (Vgl. Brief an den Bruder A.W. Schlegel, Januar 1792; XXIII, 40) Hemsterhuis wird von Schlegel immer wieder im Zusammenhang mit dem Sokratischen genannt (z. B. XVIII, 6, 21; II, 85). Schlegel schätzt ihn für die „Lebendigkeit alles Geistigen und Geistigkeit alles Lebendigen" (II, 73). In einem *Athenäum*-Fragment August Wilhelm Schlegels heißt es: „Hemsterhuys vereinigt Platos schöne Seherflüge mit dem strengen Ernst des Systematikers. [...] Hemsterhuys' Werke mögen intellektuelle Gedichte heißen" (II, 187, 142).

[3] August Ludwig Hülsen, der zu den Autoren im *Athenäum* gehört, erfährt in philosophischer Hinsicht größte Wertschätzung durch Schlegel, er nennt ihn gleich neben Fichte und Schelling (Brief an Novalis, 28. Mai 1798; XXIV, 134).

[4] im Zuge der Herausbildung der romantischen Hermeneutik, vor allem durch Schlegel und Schleiermacher, wurde auch eine eigenständige romantische Platondeutung erarbeitet. Vgl. hierzu Hans Krämer (1988) und Bärbel Frischmann (2001a).

[5] Schon bei Hegel heißt es über die Beziehung Schlegels zu Fichte bezüglich der Romanischen Ironie: „Ihren tieferen Grund fand dieselbe, nach einer ihrer Seiten hin, in der *Fichteschen* Philosophie, insofern die Prinzipien dieser Philosophie auf die Kunst angewendet wurden. Friedrich von Schlegel wie Schelling gingen von Fichtes Standpunkt aus, Schelling, um ihn durchaus zu überschreiten, Friedrich von Schlegel, um ihn eigentümlich auszubilden und sich ihm zu entreißen" (HW 13, 93). Oskar Walzel (1934) weist wichtige Aspekte des Einflusses Fichtes auf Schlegels Ironiebegriff auf. „Daß in der romantischen Ironie Fichtesches enthalten ist, darf für allbekannt gelten." (S. 74) Manfred Frank hingegen interpretiert Schlegels Ironiebegriff in Opposition zu Fichtes

kehrt erscheint durch den Schlegelschen Fokus der Ironie Fichtes philosophische Grunddisposition selbst als ironisch. Fichte hat mit dem Topos vom Schweben der Einbildungskraft die prinzipielle Offenheit und Unabschließbarkeit des Wissens und mit dem Streben (Wollen) die konstitutive Dynamik des menschlichen Geistes überhaupt zu fassen gesucht. In einer diffizilen Analyse versucht Fichte, die Dialektik von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, zu erläutern. Dieses dialektische Modell ist verbunden mit der Beschreibung des Menschen als eines von Natur unbestimmten Wesens, das unendlicher Bildsamkeit fähig ist.

Die Auffassung von der konstitutionellen Unbestimmtheit des Menschen, der unendlichen Offenheit der menschlichen Tätigkeit und die dialektische Konzeption der Erklärung dieser Tätigkeit ist für Schlegels Ironiekonzept grundlegend.[6]



Philosophie. Die Argumentationslinie, die er in seinen Arbeiten zur Frühromantik verfolgt, stellt sich paraphrasierend folgendermaßen dar: Die Frühromantiker reagierten auf ein prinzipielles Problem der Fichteschen Selbstbewusstseinstheorie, das sich mit der Unterscheidung von absolutem und endlichem Ich verbinde. Dem endlichen Ich, das allein als wissendes Bewusstsein verstanden werden könne, sei seine eigene Absolutheit, die ihm selbst als Bedingung zugrunde liege, nicht reflexiv zugänglich. Sein eigener Grund (Tathandlung) entziehe sich ihm also. Damit werde natürlich auch die Evidenz des ersten Grundsatzes, der die Tathandlung der Selbstsetzung des Ichs beinhalte, zweifelhaft. Die Frühromantiker hielten deshalb die Fichtesche Selbstbewusstseinstheorie als Prinzip der Philosophie für ungeeignet, denn sie registrierten, „daß im Akte der Selbstvergegenwärtigung als dem fundamentalsten Akte der Existenz das Dasein sich selbst erfährt als geschickt aus 'unverfüglichem Grunde'" (1972, S. 19). Frank sieht nun in der Philosophie des Wechselerweises und der Ironie Schlegels Lösung des Fichteschen Problems, denn hier sei Schlegels Einsicht in die unauflösliche Paradoxie verarbeitet, in die Fichte in seiner *GWL* das Verhältnis von endlichem und absolutem Ich geführt habe und die Fichte in den Theoremen vom unendlichen Streben und vom Ich als Idee selbst bekannt habe. Franks Problemfixierung auf die Selbstbewusstseinstheorie halte ich jedoch für eine Engführung sowohl des Anliegens der Fichteschen Transzendentalphilosophie als auch der frühromantischen Fichte-Rezeption und -Kritik.

[6] Martin Walser (1981) hingegen liefert ein ideologisch verzerrtes Schlegelbild. Er ist der Meinung, Schlegel habe das Tätigkeitsprinzip Fichtes umfunktioniert „zu Mitteln des sich passiv fixierenden Selbstgenusses". „Man darf wohl sagen, die Sorte Ironie, die Schlegel und seine Nachfolger in die Welt setzten, sei das Gegenteil von dem, was Fichte beabsichtigte. An die Stelle der ununterbrechbaren Ich-Tätigkeit tritt Ruhe in sich selbst" (S. 57). Damit will Walser belegen, dass Schlegels Ironiebegriff nichts mehr zu tun habe mit Fichtes praktischem Anliegen der Philosophie als Freiheitsforderung (S. 62). In der ideellen Freiheit der romantischen Ironie wittert Walser eine eigentümlich Form des Verzichts auf reale Freiheit: „Ironie, im Sinn von Friedrich Schlegel und Adam Müller, ist die Freiheit, etwas NICHT zu tun; nämlich sich zu engagieren für sein bürgerliches, für sein Menschenrecht." Sie sei „Legitimierung der Nicht-Teilnahme" (S. 71), „Ersatz für reale gesellschaftlich allgemeine Emanzipation" (S. 73).

Ironie bedeutet das Schweben zwischen wechselseitig aufeinander bezogenen Ideen: Ganzheit und Teil, Bestimmtheit und Unbestimmtheit, Fixiertheit und Offenheit, Unendlichkeit und Endlichkeit usw. Das von Fichte entworfene Konzept der „Synthesis durch Wechselbestimmung" (GA I, 2, 290; SW I, 131) und die damit verbundene Fassung der Einbildungskraft als produktivem Vermögen findet sich in Schlegels Ironiekonzept wieder.

Von Fichte hat Schlegel gelernt, dass alles menschliche Denken und Tun nur als Synthesis von Ich und Nicht-Ich, von Subjekt und Objekt, zu erklären ist. Das produktive Vermögen der Einbildungskraft wird von Schlegel nun seinem Ironiekonzept zugrunde gelegt. Ironie wird an verschiedenen Stellen bestimmt durch Wechselbestimmungen: „Selbstschöpfung und Selbstvernichtung" (II, 172, 51), „absolute Synthesis absoluter Antithesen" (II, 184, 121), unauflöslicher „Widerstreit des Unbedingten und des Bedingten" (II, 160, 108), „gesetzl[icher] Wechsel" (XVIII, 77, 592). Oder er bringt Ironie in Zusammenhang mit Schweben, Dialektik, Unendlichkeit, experimentellem Geist.[7]

Ironie erscheint als eine Haltung, die die ontologische Freisetzung und damit geforderte Selbstbestimmung des Subjekts, wie sie Fichte vertreten hat, aufnimmt. Sie drückt damit einerseits die Skepsis gegen jede ontologische Metaphysik, zum anderen als Pendant dieser Skepsis die Freiheit, Kreativität, Spontaneität und notwendige Selbstbestimmung des Menschen aus. Die Kennzeichnung der Ironie als „die Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt" (II, 152, 42), partizipiert an Fichtes Grundidee von der Fähigkeit des Ich, das jeweils gesetzte Nicht-Ich (das Bedingte) immer wieder hinter sich zu lassen und neu in den Prozess der Aneignung eines Gegenstandes einzutreten.
Diese vor allem aus Fichtes Wissenschaftslehre gewonnenen methodologischen Auffassungen stellen wesentliche Aspekte des Ironiekonzepts dar. Zugleich verallgemeinert Schlegel diese Aspekte zum romantisch-ironischen Grundtypus von Philosophie überhaupt als Kontraposition zu den philosophischen Systemen seiner Zeit, auch mit Stoßrichtung gegen Fichte, der weder „combinatorischen Witz", „noch die Ironie und Parodie der Systematiker" besitze. (XVIII, 37, 206) Denn

[7] Walter Schulz hat in seiner *Metaphysik des Schwebens* (1985) einige Zusammenhänge zwischen Fichtes Philosophie und dem frühromantischen Poesie- und Ironiekonzept aufgezeigt. Demnach habe Fichte erstmals die ontologische Halt- und Ortlosigkeit des Subjekts mit dem Anspruch der Selbstfundierung des Subjekts zu einem Konzept der Tathandlung zusammengebunden. (S. 301) Der gebrochene Weltbezug sei markant in *solchen* menschlichen Spezifika wie Irrtum und Zweifel, aber auch in Humor, Witz und *Ironie.* Sie seien Ausdruck der Distanz zwischen Ich und Welt und zugleich der Selbst*distanz des* Ich. (S. 302) Fichte vermittle das ständige Bestreben des Subjekts, sich die Welt anzueignen, mit der Einsicht, dass dies immer nur bedingt möglich sei (S. 301).

wahrhafte Systematik könne nur ironisch sein, nämlich als Systematik auch wieder relativiert, gebrochen, fragmentarisiert.

> „Die Ironie hat in d[er] συστφ[systematischen Philosophie] ihren eigentl[ichen] Sitz". (XVIII, 109, 961)

Was Schlegel Fichte vorwirft, ist der Mangel an Selbstdistanz und Skepsis:

> „Nichts ist weniger *skeptisch* als die κφ[kritische Philosophie] [...]. Das Wesen der Sk[epsis] besteht im *Schweben*." (XVIII, 287, 1081)

Das Schweben der Einbildungskraft, das Fichte als Erkenntnisvermögen konzipierte, wird von Schlegel zum universalen philosophischen Prinzip erhöht. Mit seinem Ironiekonzept schließt Schlegel eng an Fichtes Funktion der Einbildungskraft an, insbesondere an die Funktion der variablen Grenzziehung und an die Idee des Schwebens zwischen zwei Polen bzw. zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Zugleich trägt er mit dem Ironiebegriff Fichtes Grundintention weiter, dass der Mensch seine Freiheit und Selbstbestimmung immer neu zu bewähren und zu erringen habe, ohne sie je ganz zu erreichen.

6.3. Ironie als philosophische Methode

Die entscheidenden philosophischen Quellen des Ironiekonzepts sind mit dem Sokrates der Platonischen Dialoge und Fichtes Wissenschaftslehre benannt. Beide prägen Schlegels Ironiebegriff als Methode: Von Sokrates übernimmt Schlegel die prinzipielle philosophische Skepsis und die Vorstellung von Philosophie als unerfüllbarer Sehnsucht nach wahrem Wissen, von Fichte die Idee der selbstbestimmten Tätigkeit, das Prinzip der Wechselbeziehung der Reflexionstätigkeiten (zentripetal – zentrifugal) und die damit verbundene Relation von Subjekt und Objekt sowie das im Konzept vom Schweben der Einbildungskraft entworfene Modell dialektischer Vermittlungsarbeit, die als unendlicher Prozess nie ans Ende kommen kann. Ironie hat in der Philosophie vor allem methodologische und erkenntnistheoretische Funktion.[1] Dabei ist sie dekonstruktiv, d.h. destruktiv (skeptisch, entlarvend) und konstruktiv (Perspektiven öffnend, Beziehungen stiftend) zugleich.

[1] Hans Krämer (1988) schreibt dazu: „Ironie ist für Schlegel eine konstitutive Kategorie des Erkennens, die transzendentale Notwendigkeit und darüber hinaus anthropologische und metaphysische Tragweite besitzt" (S. 596).

6.3.1. Ironisches Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit

Eine Philosophie, die sich als Sehnsucht nach einem unerreichbaren Unendlichen versteht, vollzieht ein ironisches Schweben zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Reflexion und Phantasie, zwischen Einheit und Fülle, Skepsis und Enthusiasmus, Wissenschaft und Kunst, System und Chaos. Die spannungsvolle Einheit beider Seiten ist zwar das Leben selbst, so dass Schlegel sagen kann:

> „Seltsam daß man die Verbindung des Unendlichen und d[es] Endlichen d[er] Seele und d[es] Leibes schwierig findet, da beide Eins sind." (XVIII, 138, 194)

Aber diese Einheit ist keine glatte Harmonie, sondern Prozess, in dem das endliche Individuum über seine Beschränkungen hinausstrebt, und doch sich nicht von seiner Endlichkeit zu befreien vermag. Es kann aber auch nicht in der Endlichkeit verharren, denn es wird über diese durch sein immanentes Weiterstreben immer wieder hinausgetrieben. Geistig und praktisch handelnd öffnen sich dem Einzelnen neue Möglichkeiten, die dennoch nie zu einer endgültigen Identität und Stabilität führen können.[2]

Die Unerreichbarkeit eines definitiven Endes, das immer erneute Auflösen vermeintlicher Endpunkte und ihr neues Verflüssigen verlängern den Prozess ins Unendliche. So kann es kein befriedigendes Ende geben.

[2] Peter Szondi (1976) hebt in seiner Darstellung der romantischen Ironie eher ab auf eine Deutung als destruktiver, sinnzerstörender Kraft, weil er sie an die These bindet, diesem Ironiekonzept liege ein seiner selbst und der Welt entfremdetes Subjekt zugrunde, das nur in der Antizipation von Zukunft seinem Dasein Sinn gewinnen könne: „So ist das Subjekt der romantischen Ironie der isolierte, sich gegenständlich gewordene Mensch, dem das Bewußtsein die Fähigkeit zur Tat genommen hat. Er sehnt sich nach Einheit und Unendlichkeit, die Welt scheint ihm zerklüftet und endlich. Was als Ironie bezeichnet wird, ist sein Versuch, seine kritische Lage durch Abstandnahme und Umwertung auszuhalten. In immer weiter potenzierter Reflexion trachtet er, einen Standpunkt außer ihm zu gewinnen und die Spaltung zwischen einem Ich und der Welt auf der Ebene des Scheins aufzuheben. Das Negative seiner Situation kann er nicht durch die Tat, in der die Versöhnung des Bedingten und des Unbedingten Ereignis würde, überwinden; durch Vorwegnahme der künftigen Einheit, an die er glaubt, wird das Negative für vorläufig erklärt, damit zugleich festgehalten und umgewertet. Die Umwertung läßt dieses Dasein annehmbar erscheinen und verführt zum Verweilen im Bereich des Subjek/tiven und Virtuellen. Indem die Ironie das Negative festhält, wird sie, obwohl als dessen Überwindung gedacht, selbst zur Negativität. Sie duldet Vollendung nur in Vergangenheit und Zukunft, alles, was ihr aus ihrer Gegenwart begegnet, wird mit dem Maßstab der Unendlichkeit gemessen und so zerstört. Die Annahme der eigenen Unfähigkeit verbietet dem Ironiker die Achtung vor dem dennoch Vollbrachten: darin liegt seine Gefahr. Daß er durch diese Annahme den Weg der Vollendung sich selber verbaut, daß sie sich immer wieder ihrerseits als untragbar erweist und schließlich ins Leere führt, bildet seine Tragik" (S. 17f.).

„Nie wird der Geist [...] bis ans Ende dringen, oder wähnen, daß er es erreicht: denn nie kann er eine Sehnsucht stillen, die aus der Fülle der Befriedi/gungen selbst sich ewig von neuem erzeugt." (II, 284f.)

Das Bewusstsein des Unendlichen, das Streben nach dem Unendlichen, ist signifikant für Schlegels Auffassung von Philosophie und für die romantische Bewegung insgesamt.[3] Dieses Unendliche ist kein leeres Abstraktum, sondern die Leitidee, die der romantischen Philosophie den Horizont alles Geistigen bezeichnet.[4]

„Nur durch Beziehung aufs Unendliche entsteht Gehalt und Nutzen; was sich nicht darauf bezieht, ist schlechthin leer und unnütz". (II, 256, 3)

Das Unendliche übersteigt aber alle Fähigkeit des Menschen, es zu denken, es zu sagen, es zu realisieren. Deshalb soll hier die Ironie auf den Plan treten, um einerseits den Bezug zum Unendlichen in allem Endlichen wach zu halten, andererseits einen vermeintlichen „Besitz" des *Unendlichen* immer wieder skeptisch zurückzuweisen. Damit wird aber *ein unaufhörliches Streben* nach dem Unendlichen erzeugt. Das Schweben *zwischen* Streben nach Unend*lichkeit* und einer gedanklich-sprachlichen Fassung dieses Unendlichen kennzeichnet „wahre Ironie" (XVI, 126, 502) Ironie bewegt den Geist zwischen seinem Streben nach dem Unendlichen und den fixierten Resultaten dieses Strebens.

Mit dem Ironiebegriff verbindet Schlegel zugleich die skeptische *Zurückweisung* des theoretischen Anspruchs, universale und objektive Wahrheiten formulieren zu können.

„Ironie ist die höchste, reinste σκεψις." (XVIII, 406, 1023)

In der *Jenaer Vorlesung* bringt Schlegel diese Skepsis auf den Punkt mit der Formulierung der Axiome seiner Philosophie, dass alles Wissen symbolisch und alle Wahrheit relativ sei. (XII, 9). Deshalb sind Wahrheitsansprüche prinzipiell skeptisch, d. *h*. ironisch zu behandeln.

Ironie überbrückt die Stelle des Unendlichen, die zwar heuristisch-methodisch notwendig ist, die aber letztlich semantisch leer gelassen werden muss, so dass „die Ironie bloß d[as] Surrogat d[es] ins Unendliche gehen sollenden" (XVIII, 112, 995) ist.

„*Ironie* ist gleichsam die επιδειξις der Unendlichkeit". (XVIII, 128, 76)

[3] Vgl. hierzu Kap. 2.7.4.

[4] Susanne Schaper (1994) legt in ihrer Interpretation des Schlegelschen Ironiebegriffs großen Wert darauf, dass nicht nur dessen *skeptische*, relativierende Funktion beachtet wird, sondern sein Bezug zum Unendlichen *bzw*. Absoluten. „Das Anliegen seines Philosophierens bestand in dem Versuch, den endlichen Menschen mit dem unendlichen Absoluten zu vereinigen. Indem *die Ironie* dabei die Rolle einer Vermittlungsinstanz einnimmt, hat sie die Schranken der *Rhetorik* überschritten. Die romantische Ironie steht im Dienste des Absoluten" (S. *4*).

Eine solche unbestimmbare Beziehung zum Unendlichen erfordert spezifische Formen ihrer sprachlichen Fassung. Das Höchste, das Unendliche, das Absolute ist nicht durch Erkenntnis, durch Begriffe einholbar.

„Das Höchste kann man eben weil es unaussprechlich ist, nur allegorisch sagen". (II, 324)

Schlegel verweist auf die 'Allegorie' als Symbolisationsform des Unendlichen. Die Allegorie fungiert als Verbindungsglied zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, sie schiebt zwischen beiden Seiten ein Bild ein, das im Endlichen das Unendliche andeutet. Die Allegorie ist nur eine Deutung, Umschreibung, kein wirkliches Wissen (XII, 40). Das Allegorische entspricht der Grundannahme, dass alles Wissen symbolisch sei, dass das Unendliche sich nicht ausdrücken lasse.

„Es muß für den Id[ealismus] unendlich viele Analogieen geben, darum kann man von s.[einer] Wahrheit fast nicht ohne Ironie reden; er ist unendlich wahr, aber d[ie] Unendlichkeit dieser Wahrheit wird nie vollendet". (XVIII, 406, 1028)

Die Allegorie ist zunächst ein Darstellungsmittel der Kunst.[5] Durch die Verwendung allegorischer Mittel wird damit die Philosophie der Kunst angenähert.

„Die Unmöglichkeit das *Höchste* durch Reflexion positiv zu erreichen führt zur Allegorie d. h. zur (*Mythologie und*) *bildenden Kunst*". (XIX, 25, 227)

Kunst soll dazu dienen, „durch sinnliche Darstellung und Deutlichkeit dem Menschen die Gegenstände der Offenbarung vor Augen zu stellen" (XIII, 174). Ihr Zweck ist Schlegel zufolge nicht, Schönheit und Anmut in der Natur zu finden, sondern *Bedeutung* (ebd.). Das Unendliche lässt sich im Endlichen also insbesondere durch die Kunst und Poesie fassen, durch ihr einzigartiges Vermögen der allegorischen Darstellung. Damit wird das einzelne, endliche Gebilde zum Sinnträger für etwas darüber Hinausweisendes, das durch Deutungsprozesse dann zu erschließen ist.

[5] Karl Wilhelm Friedrich Solger gilt neben Adam Müller als einer der ersten Rezipienten der Ironietheorie Schlegels in der Ästhetik. So heißt es in Solgers Schrift *Erwin*, nachdem er auf die Diskrepanz zwischen dem Vollkommenen und dem zeitlichen Erkennen verwiesen hat: „Dieser Augenblick des Überganges nun, in welchem die Idee selbst notwendig zunichte wird, muß der wahre Sitz der Kunst, und darin Witz und Betrachtung, wovon jedes zugleich mit entgegengesetztem Bestreben schafft und vernichtet, eins und dasselbe sein. Hier also muß der Geist des Künstlers alle Richtungen in einen, alles überschauenden Blick zusammenfassen, und diesen über allem schwebenden, alles vernichtenden Blick nennen wir Ironie" (1970, S. 387). Ironie sei die beständige Auflösung der Bildungen der Kunst in die übergreifende Idee (ebd., S. 392). Sie ist für Solger „die vollkommenste Frucht des künstlerischen Verstandes" (ebd., S. 394). Einen Vergleich der Ironiekonzepte Schlegels und Solgers gibt Oskar Walzel (1985, zuerst 1938). Eine ausführliche Darstellung zu Solgers Konzept romantischer Ironie findet sich bei Markus Ophälders (2004).

„Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein". (II, 414)

Die symbolisch-allegorische Darstellung gibt der Ironie ein Medium ihres Agierens. Sie vermittelt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, zwischen Bestimmung und Offenheit. Am Allegorischen zu partizipieren, heißt für eine ironische Philosophie, vor allem von der Poesie und Kunst zu lernen. Deshalb spielt die Idee der Synthese von Philosophie und Poesie eine solch wichtige Rolle für Schlegels Philosophieverständnis.[6]

6.3.2. Ironie als dialektische Vermittlung

Die theoretische Arbeit der Vermittlung eines Gegensatzes, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Einheit und Fülle, Subjekt und Objekt, System und Fragment oder System und Chaos oder auch Freiheit und Natur, nennt Schlegel Ironie. Sie ist eine dialektische Methode der Synthesis[7], die jedoch zu keinem abschließenden Endpunkt führen, sondern in der Synthesis die Dynamik aufbewahren soll. Ein solches Denken bewegt sich (schwebt) dialektisch zwischen den antithetischen Widerspruchspolen, ohne dabei zur Ruhe zu kommen.

Ironie ist „der stets sich selbst erzeugende Wechsel zwei streitender Gedanken". (II, 184, 121)

Wenn Ironie nur so vorgestellt werden kann, dass sie als Vermittlungsinstanz zwischen verschiedenen entgegengesetzten Richtungen (wie Idealismus-Realismus, Wissenschaft-Kunst) und theoretischen Elementen (Endliches-Unendliches, Subjekt-Objekt, Stoff-Form, Substanz-Element etc.) fungiert, erhält gerade diese Vermittlungsleistung, die Methode der Synthesis, der Kombination, einen besonderen Stellenwert. So fordert Schlegel:

„Verbindet die Extreme, so habt ihr die wahre Mitte". (II, 263, 74)

Diesem Problem theoretischer Vermittlungsarbeit will sich Schlegel mit seinem Ironiekonzept stellen. „Nach unserer Methode *gehen wir auf* das, was in der Mitte zwischen zwey Elementen liegt" (*XII, 33f.* sowie *91*), oder *wie* Schlegel auch sagt, die Wahrheit liegt in der Mitte. *Mitte* ist aber nicht das Fixierbare, das in der Fixierung das in den Blick Genommene sogleich erstarren lässt, sondern es ist

[6] Vgl. zu diesem Syntheseprogramm Kap. 5.3.

[7] Das Prinzip der Synthesis bildet für Schlegel das Zentrum der transzendental-idealistisch verstandenen Philosophie: „Für die innere Vollendung und Ausbildung der Philosophie ist nichts notwendiger, als die Vervollkommnung der synthetischen Methode" (III, 7).

Bewegung, Veränderung, ein Schweben zwischen verschiedenen Gedanken, Perspektiven oder Positionen. Das Denken des Gegensätzlichen wird zur entscheidenden Herausforderung der Philosophie. Dies formuliert Schlegel, wenn er schreibt:

„Alles was etwas werth ist, muß zugleich dieß sein und das Entgegengesetzte". (XVIII, 82, 633)

In einer Vielzahl von Fragmenten thematisiert Schlegel diese Problematik der Vermittlung zwischen zwei Seiten. Für diese Vermittlung werden konkrete Agenten gebraucht: Modelle, Begriffe, Ideen, Bilder. Dabei konzipiert Schlegel ein funktionales Modell, bei dem im Zuge dieser Vermittlung die beiden Seiten in Bewegung gehalten werden und andererseits das vermittelnde Medium selbst dynamisch ist und nicht nur beständig über sich selbst hinausweist, sondern auch die beiden Wechselglieder in ihrer Relation im Schweben hält. Diese Mitte, das Vermittelnde, nennt Schlegel zum Beispiel 'Indifferenzpunkt"[8]:

„die Wahrheit kann nur producirt werden – (das Denken ist produktiv,) liegt in der Mitte in der Indifferenz. – *Alle Wahrheit ist relativ*". (XVIII, 417, 1149)

Um aber die Assoziation zu vermeiden, es läge hier so etwas wie ein fixierbares Zentrum vor, relativiert Schlegel diese Idee eines Zentrums, z. B. dadurch, dass nicht von einem Zentrum wie bei einem Kreis, sondern von zwei Zentren wie bei einer Ellipse ausgegangen werden sollte. Oder er beschreibt das Zentrum so, dass es keinen ruhenden Mittelpunkt bildet. So könne die Vernunft im Mittelpunkt der Philosophie stehen, aber sie sei nur zu denken als „dialogisch", als „mit s.[ich] selbst in Wechselwirkung" (XVIII, 303, 1314). Oder auch der Witz könne ein solches Vermittelndes bilden, aber er sei eben dabei „nicht in d[er] Mitte, sondern eccentrisch" (XVIII, 232, 470). Er weise immer wieder über gegebene Inhalte und Strukturen hinaus. Schlegel kommt es also darauf an, den Gegensätzlichkeiten weder auszuweichen, noch sie als endgültig zu nehmen. Vielmehr bedeutet Ironie als Spiel des Dialektischen (XVIII, 393, 878) eine Methode des Prozesses der abwechselnden Fixierung und Verflüssigung von Gegensätzen.[9]

Schlegel legt sein Ironiekonzept so umfassend an, dass ironisches Denken als aller geistigen Aktivität zugrunde liegend verstanden werden kann, auch eher formalen Denkprozessen. So erfordert zum Beispiel alles synthetische Urteilen im Kantischen Sinn die Fähigkeit des Vermittelns, die nach Schlegel nur möglich ist

[8] Vgl. hierzu auch die Ausführungen zur *Jenaer Vorlesung*, Kap. 3.3.

[9] Ähnlich beschreibt Ute Maack (2002) Ironie als „eine 'Figur' der Grenze oder des Zwischen, die die beiden Seiten, zwischen denen sie sich hält, trennt, konstituiert, an ihnen partizipiert, ohne darin aufzugehen, die sich aber auch als Grenze an einer Stelle ent*zieht*, um anderswo wieder aufzutauchen" (S. 16).

durch Ironie. Selbst die formale Logik kann an Ironie zurückgebunden werden. Denn jedes Schließen und Urteilen, jede begriffliche Arbeit setzt verschiedene Propositionen in Beziehung. Gerade die Fähigkeit zur Stiftung einer solchen Relation zwischen Propositionen erfordert es, Gegensätzliches so zu vermitteln, dass weder die Unterschiede ausgelöscht werden, noch dass sie beziehungslos auseinander fallen. So lässt sich verstehen, wenn Schlegel sein ironisch untersetztes Konzept der kombinatorischen Methode als eine ganz neue Methode preist, als eine neue „*Theorie des Syllogismus*" (XVIII, 448, 190).

Ironie hat damit sogar in der Logik, im Syllogismus, einen wichtigen Platz, wenn Ironie als innerer Faktor des Syllogismus gedacht ist. (XVIII, 406, 1022). Der Syllogismus ist ein Prozess, ein theoretisch-logisches Geschehen, in dem die Bewegung durch das Wechselspiel von Thesis und Antithesis, von Selbstentzündung und Selbstvernichtung (XVIII, 397, 914) zustande kommen soll. Damit ist aber zugleich ein Moment von Ironie umschrieben:

> „*Ironie* ist Analyse der These und d.[er] Antithese". (XVI, 154, 809)

Ausdrücklich weist Schlegel der Ironie also nicht nur einen Platz in der synthetisierenden, vermittelnden Philosophie, sondern auch in der zergliedernden, analytischen Philosophie zu. (XVI, 123, 455) Denn auch für die Analyse ist kombinatorisches, verbindendes Denken notwendig, um die in der Analyse gefundenen Glieder in den richtigen Zusammenhang einzuordnen. Ohne Ironie wäre die Analyse starr und unflexibel und nicht in der Lage, das Wesen von Gegensatzstrukturen zu erfassen. Im Aufweis der einzelnen Momente des dialektischen Prozesses wird die Philosophie zur „logischen" oder „transzendentalen Chemie" (als Lehre vom Mischen und Trennen) (II, 200, 220; XVIII, 89, 716). Die Herausforderung besteht darin, die Widersprüche so zu fassen, dass sie flüssig, beweglich bleiben.

> „Das fließend Schwebende pp. ist Merkmahl der συστ[systematischen] φ[Philosophie]." (XVIII, 37, 207)

Damit erhält die formale Logik eine gegenüber der ironischen Dialektik untergeordnete Funktion. Hegel wird einen ähnlichen methodologischen Grundgedanken in seiner *Wissenschaft der Logik* zugrunde legen, wenn er diese als Dialektik ausformuliert. Auch für Schlegel ist Dialektik nicht Teil der Logik, sondern Logik ein Spezialfall der Dialektik.

> „Alle Logik soll Dialektik und alle Dialektik soll Sokratisch seyn". (XVIII, 366, 537)

Der Bezug auf Sokrates deutet an, dass die für Schlegel prägnanten Momente dieser Philosophie, die Unabschließbarkeit des Wissens, das Dialogische, die Ironie für die Dialektik konstitutiv sind. Dabei soll auch die Logik ein bewegliches Werkzeug der theoretischen Arbeit sein. Bis zu seinen Kölner Vorlesungen hält Schlegel daran fest, dass die drei Hauptsätze der formalen Logik Konstrukte zur Erklärung von Denkmöglichkeiten sind (Satz der Identität, Satz des Widerspruchs, Satz des Grundes), aber keine fixe Funktion haben:

> „Die einzige Gültigkeit, die man ihnen für die Philosophie zugestehen kann, wäre eine *relative* in unendlicher Gradation". (XII, 319)

Die ironische Grundeinstellung erhebt das Werden, die Unerreichbarkeit von Wahrheit, die Beweglichkeit, den Widerspruch zu Leitideen der Philosophie. Aus dieser Intention heraus integriert Schlegel auch das Paradoxe in sein Konzept.[10] So sei die Philosophie durchaus „paradox" (XVIII, 464, 320). Und dieses Paradoxe reicht hinein bis in unsere Methodenvorstellungen von logischem Denken:

> „Jeder Syll.[ogismus] sollte mit einer Paradoxie anfangen." (XVIII, 410, 1080)

Diesen Zusammenhang von Paradoxie und Philosophie betont Schlegel immer wieder. Von dem Geist des Paradoxen, der inneren Spannung zwischen Verschiedenartigem, lebt die Philosophie, so wie Schlegel sie sich vorstellt. Sie ist Akzeptanz und Aushalten des Widerspruchs als einem konstitutiven Merkmal eines Denkens, das zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit vermittelt.[11]

> „*Paradoxie* ist der Geist der Polemik und διαλ[Dialektik]". (XVIII, 388, 814)

Mit dieser Auffassung vom Widersprüchlich-Paradoxen erhebt Schlegel die Philosophie über die natürliche Weltsicht. (XVIII, 123, 3; auch 304, 1325) Vor allem sich selbst spricht er dabei dieses paradoxale Denken zu. Mit der Integration der Paradoxie in die Philosophie wird die Philosophie als ironisch ausgewiesen, denn das Paradoxe steht in unmittelbarem Zusammenhang zum ironischen Denken:

> „Ironie ist die Form des Paradoxen." (II, 153, 48)
>
> „Die *Paradoxie* ist für die Ironie die conditio sine qua non, die Seele, Quell[e] und Princip". (XVI, 174, 1078)

Ironie gilt Schlegel als eine angemessene Denkform und Methode, weil sie dem Anliegen eines flexiblen, experimentellen, deutungsoffenen und dynamischen Denkens und Darstellens Rechnung zu tragen vermag. Sie ist nicht darauf angelegt, diese Paradoxien und Widersprüche auszuräumen, sondern will sie als konstitutiv für menschliches Denken zur Geltung bringen. Wenn Schlegel also in seine Reflexionen zur philosophischen Methodik den Ironiebegriff einbezieht, dann geht es ihm um eine Flexibilisierung des Methodenverständnisses. Diese Überlegungen zur methodologischen Tragweite der Ironie zeigen, dass Ironie zwar auf der Freiheit des Geistes beruht, jedoch nicht mit Beliebigkeit und Willkür gleichzusetzen ist. Auch ironisches Denken gehorcht Regeln:

---

[10] Lore Hühn verweist darauf, dass die Romantiker nicht daran arbeiten, das Paradox des Strebens und Nicht-Erreichenkönnens aufzulösen, sondern sie „werten es einfach ins Positive um" (1996, S. 571).

[11] Klaus Briegleb interpretiert den Schlegelschen Terminus 'Paradoxie', bezogen auf die Frühschriften, wie folgt: „Paradoxie heißt für/ Friedrich Schlegel aber nicht Unvereinbarkeit, sondern dynamische Einheit" (1962, S. 29f.).

„*Ironie* ist gesetzl[icher] Wechsel, sie ist mehr als bloßes Oscilliren." (XVIII, 77, 592)

Diese Gesetzlichkeit ist aber weniger eine bewusstseinsstrukturelle Gegebenheit im Sinne von Denkgesetzen oder eine regelhafte Methodik einzelner geistiger oder wissenschaftlicher Bereiche. Vielmehr scheint Schlegel hier noch einmal die Forderung zu formulieren, dass für das Denken des Wechselspiels der Gegensätze das Ironiemodell die angemessene, insofern „gesetzliche" Form darstellt.

6.3.3. Ironie als Kritik am System (Fragment, Chaos, Experiment)

Schlegel macht geltend, dass die Forderung nach einem philosophischen System der Auffassung von der prinzipiellen Unabgeschlossenheit des Wissens widerspricht. Wenn eine endgültige Wahrheit niemals zu erreichen, niemals sprachlich zu fassen ist, kann es auch kein abgeschlossenes theoretisches System geben, bei dem aus einem obersten Grundsatz alle abgeleiteten Begriffe logisch deduzierbar sind. Mit seinem Ironiekonzept verabschiedet Schlegel jeden Letztbegründungsanspruch. Dennoch soll aber auf systematische Arbeit, auf die Vorstellung eines tragenden Zusammenhangs nicht verzichtet werden. Dies hat Schlegel in die paradoxe Formulierung gebracht:

> „Es ist gleich tödlich für den Geist, ein System zu haben, und keins zu haben. Er wird sich also wohl entschließen müssen, beides zu verbinden". (II, 173, 53)

Weder können systematische Fragestellungen aufgegeben, noch kann ein System je erreicht werden. Dieses für die Ironie typische Schweben zwischen Systemanspruch und Systemverzicht führt auf alternative Überlegungen, vor allem zur Orientierung auf die Form des Fragments.

> „Auch das größte System ist doch nur Fragment." (XVI, 163, 930; auch 126, 496)

Das Fragment gilt Schlegel als die geeignete Form der Transzendentalphilosophie (vgl. XVIII, 93, 771) oder auch der Universalphilosophie (vgl. XVIII, 114, 1029). Die Arbeit mit dem Fragment als angemessener Form der Mitteilung ist bei Schlegel nicht nur hoch kultiviert, sie ist auch von methodologischen Reflexionen begleitet und gestützt.[12] Wenn, wie für Schlegel, alles geistige Schaffen widersprüchlich-paradox ist, lassen sich die Wissensinhalte nicht in eine eindeutige Aussage bringen. Hier bietet sich ihm das Fragment an, denn es spricht nur einzelne Ideen oder Gedanken aus oder deutet sie nur an, entzieht sich dabei aber der Systematik. Dennoch können Fragmente untereinander durch einen inneren Verweisungszusammenhang verbunden und aufeinander bezogen sein, im Unterschied beispielsweise zu nur äußerlich zusammengehaltenen Aphorismensamm-

[12] Zur Funktion des Fragments bei Schlegel vgl. auch Kap. 2.2.1.

lungen. So spricht Schlegel von einem „συστ[System] von Fr[agmenten]", das „ZUGLEICH subjektiv und objektiv" sein müsse (XVIII, 98, 832).[13] Subjektiv ist dieses System durch die spezifische individuelle Perspektive jedes Interpreten, objektiv durch den behandelten inhaltlichen Kontext der Fragmente.[14]

Eine andere Darstellungsform ist das Projekt.

> „Ein Projekt ist der subjektive Keim eines werdenden Objekts. Ein vollkommnes Projekt müßte zugleich ganz subjektiv, und ganz objektiv, ein unteilbares und lebendiges Individuum sein. Seinem Ursprunge nach, ganz subjektiv, original, nur grade in diesem Geiste möglich; seinem Charakter nach ganz objektiv, physisch und moralisch notwendig. Der Sinn für Projekte, die man Fragmente aus der Zukunft nennen könnte, ist von dem Sinn für Fragmente aus der Vergangenheit nur durch die/ Richtung verschieden, die bei ihm progressiv bei jenem aber regressiv ist. Das Wesentliche ist die Fähigkeit, Gegenstände unmittelbar zugleich zu idealisieren, und zu realisieren, zu ergänzen, und teilweise in sich auszuführen. Da nun transzendental eben das ist, was auf die Verbindung oder Trennung des Idealen und des Realen Bezug hat; so könnte man wohl sagen, der Sinn für Fragmente und Projekte sei der transzendentale Bestandteil des historischen Geistes." (II, 168f., 22)

Seine eigene Philosophie soll diesem Anspruch an ein fragmentarisches und projektives Denken entsprechen, sie soll ein „System von Fragmenten und eine Progreß.[ion] von Projekten" (XVIII, 100, 857) sein.

Das „System von Fragmenten" (XVIII, 98, 832) hat sein methodologisches Pendant im „System der chaotischen Philosophie" (XVIII, 111, 978).

> „Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos". (II, 263, 69)[15]

'Chaos' verweist dabei auf die grundsätzliche methodologische Idee, dass alles Systematische nur ein Experiment sein kann, ein Versuch der Fixierung des Gegenstandes, der immer wieder ins Chaos der jeweils verwendeten Elemente aufzu-

[13] Vgl. dazu auch die Einleitung von Hans Eichner zu KA II, S. XLf.

[14] Matthias Schöning formuliert in seinem Buch als eine zentrale These: „Fragmentarismus und Ironie sind in diesem Kontext das Ergebnis einer konsequenten Transformation subjektphilosophischer Problembestände in eine pluralistische Konstellation divergierender Perspektiven, der man nur im Medium von Kommunikation habhaft wird" (S. 168).

[15] Ingrid Strohschneider-Kohrs (1960) interpretiert dieses Fragment unter dem Gesichtspunkt der Synthese von Fichte (Agilität) und Spinoza (Chaos als Vorstellung von einem „naturhaften Entstehungsgrund", S. 60) und hebt hervor: „Hier ist eines der Beispiele, wie in die konzentrierteste bis zur Formel verkürzende Fragmentform Schlegels ein ganzer Gedankenkomplex zusammengefaßt erscheint" (S. 62). Sie fasst die Kernaussage folgendermaßen zusammen: „Ironie ist klares Bewußtsein der beiden in und zu der Kunst zusammenwirkenden Grundkräfte: Geist und Weltfülle, eine *Präsentation der sehr besonderen künstlerischen Synthesis, in der die Antithesen in ihrer Wechselwirkung unterscheidbar wahrzunehmen sind*" (S. 63).

lösen ist, um von hier aus neue Systematisierungsversuche zu beginnen. Der Begriff des Chaos steht damit ebenso in Korrelation zum System wie auch der Begriff des Fragments.

Im Zuge der ironischen Relativierung des Systematischen führt Schlegel einen weiteren Methodenbegriff ein, den des 'Zyklischen'.

> „Das Cyklische der συστφ[systematischen Philosophie] paßt zur *Ironie*, die ohnehin ein wesentl.[iches] Surrogat der hier unmöglichen Absolutirung ist." (XVIII, 110, 976)



Mit dem 'Zyklischen' umschreibt Schlegel den Prozess der systematischen Durcharbeitung des Gegenstandes in immer wieder ansetzenden Interpretationszugängen oder Systematisierungsversuchen, dabei „wechselnd zwischen χα[Chaos] und συστ[System]". Schlegel betont, dass diese Methode „sehr philosophisch" sei. (XVIII, 283, 1048) Mit der Idee eines solchen zyklischen Vorgehens verbindet Schlegel, dass die immer wieder neu zu beginnende philosophische Arbeit einen unendlichen Prozess der Behandlung des Gegenstandes generiert. Zugleich impliziert der Terminus des Zyklischen auch, dass dieses prozessuale Geschehen nicht als eine homogene, immer gleich verlaufende Bewegung vorzustellen ist, sondern als ein durchaus diskontinuierliches, methodisch nicht gänzlich beherrschbares Philosophieren, das in Annäherung und Distanzierung den Gegenstand eher einkreist, als tatsaechlich erfasst.

Alle Aspekte, die hier für die methodische Funktion der Ironie herausgestellt wurden, gelten in Schlegels Sinn prinzipiell für jede Theorie, sicherlich mehr für die Philosophie und Ästhetik, weniger für Formalwissenschaften. Aber auch diese sind eingebunden in den Prozess der permanenten Infragestellung und unendlichen Weiterentwicklung. Um sein Theorie- und Methodenideal zu explizieren, benutzt Schlegel nicht nur den Begriff der Ironie, sondern er bezieht weitere Konzepte wie Fragment, Chaos, Zyklizität, Experiment etc. ein, die insgesamt die Vorstellung von Theorie als einem vielschichtigen, offenen, unvollendbaren Prozess verdeutlichen sollen. Das theoretische Potential des Ironiebegriffs ist jedoch von den Zeitgenossen Schlegels kaum erkannt worden. Ganz im Gegenteil stießen seine Überlegungen zur Relativierung, Fragmentarisierung und Ironisierung auf Unverständnis und Ablehnung. Schlegel hat jedoch an ironisch-methodischen Grundmustern auch noch in den ersten Jahren nach der Jahrhundertwende festgehalten. Seine direkte Reaktion auf die Kritik an seinem Ironismus, so seine Auseinandersetzung mit dem Vorwurf der Unverständlichkeit, gibt zugleich Einblick in eine weitere philosophische Dimension des Ironiebegriffs, seine Relevanz für die Sprachphilosophie.

6.4. Ironie als sprachphilosophisch-hermeneutisches Theorem

Dass der Ironiebegriff, der Schlegel als Instrument zur Formulierung einer modernen Weltsicht geeignet erscheint, bei der überwiegenden Mehrheit der Zeitgenossen auf Unverständnis gestoßen ist, hat Schlegel in seinem Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* verarbeitet. Dieser Aufsatz, der im letzten Band des *Athenäum* (1800) erscheint, rekapituliert das frühromantische Anliegen und die Missverständnisse, die speziell dem Ironiekonzept entgegengebracht wurden.[1] Selbst den engsten Vertrauten Schlegels, seinem Bruder August Wilhelm und Novalis, blieben manche Fragmente aus dessen Feder unergründlich. Schlegel identifiziert als Ursache für einen großen Teil dieser Unverständlichkeit des *Athenäum* die „*Ironie*, die sich mehr oder minder überall darin äußert" (II, 368). Ironie ist damit auch eine bestimmte habituelle Einstellung zu den hier verhandelten Inhalten sowie eine spezifische Textqualität.

Schlegel deutet aber auch an, dass er sich dem Heraufkommen einer neuen Epoche bewusst ist, wenn er mit dem Verstehen des Wertes der Ironie und der Unverständlichkeit den eigentlichen geistigen Beginn des neuen Jahrhunderts verbindet. „Dann wird es Leser geben die Lesen können" und auch für Schlegels Fragmente „keinen Nußknacker bedürfen" (II, 371).

In seinem Aufsatz geht Schlegel in die Offensive, indem er der Unverständlichkeit einen zentralen Stellenwert für den Menschen überhaupt zuspricht.

> „Ja das Köstlichste was der Mensch hat, die innere Zufriedenheit selbst hängt, wie jeder leicht wissen kann, irgendwo zuletzt an einem solchen Punkte, der im Dunkeln gelassen werden muß, dafür aber auch das Ganze trägt und hält, und diese Kraft in demselben Augenblicke verlieren würde, wo man ihn in Verstand auflösen wollte. Wahrlich, es würde euch bange werden, wenn die ganze Welt, wie ihr es fodert, einmal im Ernst durchaus verständlich würde." (II, 370)

Darüber hinaus geht Schlegel noch einmal auf den Begriff ein, dem in seinen Augen am meisten Unverstand entgegengebracht worden ist, den Begriff der Ironie. Ironisch wendet er sich gegen die zahlreichen Missbräuche und Fehldeutungen seines Ironiekonzepts, die er selbst auch mitverursacht hat. Teilweise erwek-

---

[1] Eckhard Schumacher (2000) hat eine umfassende Erörterung dieses Aufsatzes und seiner Grundgedanken vorgelegt. Dabei hat er unter anderem an einigen Beispielen aufgezeigt, dass der Kreis um das *Athenäum* in der Öffentlichkeit als ein esoterischer Zirkel wahrgenommen wurde, der „gegenüber dem Publikum Unverständlichkeit gezielt sucht und inszeniert" (S. 170). Solche Kritiker der Unverständlichkeit waren z. B. Friedrich Nicolai, August von Kotzebue, der in seinem Drama *Der hyperboreische Esel oder Die heutige Bildung* die Unverständlichkeit anprangerte, oder Christian Wilhelm Augusti, der in seinem Stück *Der Engel Gabriel und die Gebrüder Schlegel* die Brüder Schlegel auftreten ließ (S. 173-182).

ken die vielen Verwendungsweisen und Verweisungen des Ironiebegriffs, die Schlegel hier vorführt, den Eindruck eines überstrapazierten, inflationierenden Gebrauchs, so dass dadurch die Gefahr einer Entwertung des gesamten inhaltlichen und methodischen Anspruchs droht, den Schlegel mit diesem Begriff verbindet.[2] Andererseits signalisiert Schlegel hier die universale Bedeutung seines Ironiekonzeptes für jeden Gegenstandsbereich und jede geistige Tätigkeit.[3] Seine Polemik ist also vielleicht auch als Selbstkritik zu lesen. So listet er auf: die grobe Ironie der wirklichen Dinge, die feine (delikate) Ironie und die extrafeine (im Sinne einer verborgenen, hinterhältigen Angriffslust), die redliche Ironie gegen die verzärtelten Naturen, die dramatische Ironie, zu der auch die doppelte Handlungsführung im Drama zu zählen ist, schließlich die Ironie der Ironie. Auch letztere wird von Schlegel persifliert:

> „Endlich die Ironie der Ironie. Im allgemeinen ist das wohl die gründlichste Ironie der Ironie, daß man sie doch eben auch überdrüssig wird, wenn sie uns überall und immer wieder geboten wird. Was wir aber hier zunächst unter Ironie der Ironie verstanden wissen wollen, das entsteht auf mehr als einem Wege." (II, 369)

Diese Wege sind folgende:

a) „Wenn man ohne Ironie von der Ironie redet, wie es soeben der Fall war" (ebd.), denn dann beweist man, dass man dem Wesen des Ironischen nicht gerecht wird;

[2] Beda Allemann (1970) weist auf die mögliche Überfrachtung des Ironiebegriffs durch Schlegel hin. Schlegel habe „den Begriff der Ironie eindeutig überanstrengt", denn er habe ihn, anknüpfend an die sokratische Tradition, „vollends ins Metaphysische übertrieben" (S. 15). „Schlegel konnte der Versuchung nicht widerstehen, die ironische Dialektik sogleich mit den umfassendsten Gegenpolen des idealistischen Denkens in Beziehung zu setzen, mit dem Gegensatzpaar von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung – auf die Gefahr hin, daß der konkrete stilistische Gehalt des Ironie-Begriffs sich von vornherein in diesen weiten Räumen verflüchtigte." (S. 17) „Es schiene mir an der Zeit, die romantische Ironie einer Art von Entmythologisierung zu unterziehen. Sie brauchte dadurch keineswegs ihre Faszinationskraft einzubüßen, im Gegenteil. Vor allem müßte endlich einmal klar zwischen Ironie als einem philosophisch-metaphysischen Prinzip und dem literarischen Stilphänomen Ironie unterschieden werden" (S. 16). Mit dieser Einschätzung geht Allemann jedoch insofern an der produktiven Leistung des Schlegelschen Ironiebegriffs vorbei, da Schlegel ihn ja in seiner universellen Ausrichtung gerade als ein Signum für die Entwicklungen der Moderne, die alle Lebens- und Kulturbereiche erfasse, zu verstehen vorschlägt.

[3] So weist Uwe Japp (1999) in seiner Erörterung des Schlegelschen Ironiebegriffs darauf hin, dass es Schlegel um „die *Ortlosigkeit* und das heißt die gattungsübergreifende Funktion der Ironie" gehe (S. 120), sieht aber in der Ausweitung des Geltungsbereichs der Ironie auf alle Bereiche eine „Überbelastung, der keine ironische Praxis mehr entsprechen konnte" (S. 192).

b) „wenn man mit Ironie von einer Ironie redet, ohne zu merken, daß man sich eben der Zeit in einer andren viel auffallenderen Ironie befindet" (ebd.); d. h. wenn das Ironische an der Ironie nicht voll erfasst wird und sich so gegen einen selbst wendet;

c) „wenn man nicht wieder aus der Ironie herauskommen kann, wie es in diesem Versuch über die Unverständlichkeit zu sein scheint" (ebd.): auch dies wäre eine Nichtbeherrschung der Ironie;

d) „wenn die Ironie Manier wird und so den Dichter gleichsam wieder ironiert" (ebd.),

e) „wenn man Ironie zu einem überflüssigen Taschenbuche versprochen hat, ohne seinen Vorrat vorher zu überschlagen und nun wider Willen Ironie machen muß, wie ein Schauspielkünstler der Leibschmerzen hat" (ebd.), wenn Ironie eigentlich gar nicht beherrscht wird und sie sich deshalb gegen eine Instrumentalisierung sträubt;

f) „wenn die Ironie wild wird, und sich gar nicht mehr regieren läßt" (ebd.), wenn also zugestanden wird, dass Sprache sich der Verfügbarkeit und Bemächtigung durch die Sprecher immer auch entzieht.

Obwohl Schlegel hier die von ihm häufig in Anspruch genommene Potenzierungsformel, die normalerweise eine zweite Reflexionsstufe bezeichnet (wie bei Kritik der Kritik, Philosophie der Philosophie, Poesie der Poesie, in Anlehnung an Fichtes Reflexion der Reflexion), auf die Ironie anwendet und sie zur 'Ironie der Ironie' steigert ist diese 'Ironie der Ironie' hier nicht als potenzierte, kritischselbstbewusste Ironie gebraucht, sondern als Kennzeichnung dessen, was die Ironie überhaupt ironisch macht, das Ironische an der Ironie, das sich gegen denjenigen richten kann, der Ironie gebraucht, wenn er das Wesen des Ironischen nicht durchschaut und ihrer nicht mächtig ist.

Eine 'Ironie der Ironie' im Sinne Schlegels würde darin bestehen, sich kritisch zur Praktizierung der Ironie zu verhalten, sich über sie in einer reflexiven Steigerung zu erheben. Dementsprechend sieht er als einzige Möglichkeit der Rettung „von allen diesen Ironien" (ebd.), „wenn sich eine Ironie fände, welche die Eigenschaft hätte, alle jene großen und kleinen Ironien zu verschlucken und zu verschlingen, daß nichts mehr davon zu sehen wäre, und ich muß gestehen, daß ich eben dazu in der meinigen eine merkliche Disposition fühle" (ebd.). Damit signalisiert Schlegel offensichtlich, dass die hier aufgelisteten Typen von 'Ironie' nicht seiner Intention entsprechen. Und er verweist auf die Tragweite der Ironie, die zumeist unterschätzt wird, und zwar nicht der kleinen, alltäglichen, oberflächlichen Ironien; sondern einer tiefgreifenden, ernsthaften, weitblickenden Ironie:

> „Mit der Ironie ist durchaus nicht zu scherzen. Sie kann unglaublich lange nachwirken. Einige der absichtlichsten Künstler der vorigen Zeit habe ich in Verdacht, daß sie noch Jahrhunderte nach ihrem Tode mit ihren gläubigsten Verehrern und Anhängern Ironie treiben", wie beispielsweise Shakespeare. (II, 370)

Es geht Schlegel mit seiner Ironie nicht um das Lächerliche oder Komische, sondern um zentrale inhaltliche und methodische Probleme der Philosophie, der Poesie und Ästhetik, der Wissenschaften und Künste überhaupt. So heißt es in einem Fragment:

„Die vollendete absolute Ironie hört auf Ironie zu seyn und wird ernsthaft." (XVI, 144, 700)

Doch auch der Aussagegehalt dieses Fragments bleibt in bester ironischer Manier offen. Er bewegt sich zwischen der einen Deutungsmöglichkeit, dass eine auf die Spitze getriebene Ironie, die zur absoluten Methode verkrustet, ihr ironisches Potential verliert, und der anderen Deutung, dass in der Ironie Ernst auf der einen Seite und Scherz, Polemik (II, 160, 108), Parodie (XVIII, 37, 206), Witz auf der anderen Seite verbunden sind. Der wahre Ernst ist „auch der wahre Scherz" (II, 409), eine ernst genommene Polemik diejenige, die „unendlich, nach allen Seiten hin unaufhaltsam progressiv" (III, 87) ist.

Auch zum Verstehen des Phänomens Ironie selbst gehört eine Portion Unverständlichkeit.[4] Im Zusammenhang mit der ironischen Würdigung der Unverständlichkeit deutet sich bei Schlegel eine neue philosophische Herangehensweise an das Phänomen Sprache an, deren Verdienst nicht nur in der paradigmatischen Konzipierung einer philosophischen Hermeneutik besteht, sondern auch von wichtigen Reflexionen zur Funktion von Sprache überhaupt begleitet ist.[5]

a) Zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion: Apologie der Unverständlichkeit

Schlegel beginnt den Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* mit der Feststellung, dass gegenseitige Mitteilung daraus resultiere, dass Menschen miteinander in Verkehr stünden und dass sie im Zuge der Mitteilung „Verhältnisbegriffe" schafften (II, 363), die zwar der Mitteilung dienten, aber diese Mitteilung dennoch niemals vollkommen realisieren und gewährleisten könnten. Eine gewisse Unverständlich-

---

[4] Eckhard Schumacher (2000) beschreibt den Zusammenhang von Unverständlichkeit und Ironie so: „Die Unverständlichkeit der Ironie, die Schlegel nicht nur konstatiert, sondern auch konstruiert, ist ebenso wenig selbstverständlich wie sein Umgang mit dem Vorwurf der Unverständlichkeit. Er weist ihn nicht einfach zurück, sondern nimmt ihn auf, kommentiert ihn und transformiert ihn dabei so, dass Unverständlichkeit nicht mehr nur als ein Gegenbegriff zu Verständlichkeit erscheint, der in seiner antonymischen Konstruktion aufgeht. In dieser Transformation zeichnet sich auf mehrfache Weise das ab, was [...] als Ironie der Unverständlichkeit beschrieben werden soll: ironische Schreibverfahren, die den Vorwurf der Unverständlichkeit provozieren, Ironisierungen des Vorwurfs der Unverständlichkeit, aber auch Formen dessen, was man mit Schlegel 'Anerkennung' der Unverständlichkeit nennen könnte" (S. 9).

[5] Zur Sprachtheorie Schlegels vgl. auch Heinrich Nüsse (1962).

keit begleite damit alle Kommunikationsprozesse. Die Methode, die dieser Sprachauffassung Rechnung zu tragen vermag, ist für Schlegel die Hermeneutik, die er in einem neuen Sinn konzipiert und damit vom klassischen Verständnis abgrenzt.

Seit der Antike wurden zusätzlich zu den eigentlichen wissenschaftlichen, juristischen und religiösen Diskursen Hilfsdisziplinen in Anspruch genommen, die einzelne Interpretationsprobleme beim Umgang mit Texten lösen helfen sollten. Als diese Hilfsdisziplinen galten traditionell Grammatik, Philologie und Hermeneutik, wobei die Aufgabenzuweisungen an diese Gebiete ganz unterschiedlich erfolgten. Mit der romantischen Hermeneutik[6] (entwickelt v. a. durch Schlegel und Schleiermacher) erfolgt hier ein entscheidender Bruch, der durchaus als Paradigmenwechsel bezeichnet werden kann. Denn ging es bisher lediglich darum, einzelne Unklarheiten in Texten zu beheben, wird nun die Aufgabe der Hermeneutik (die Schlegel oft auch als Philologie bezeichnet) für den Umgang mit allen Arten von Sinngebilden universalisiert:

„Die φλ[Philologie] ist nicht bloß zu allerley Dingen nütze, wie Garve und Heyne und Rehberg meynen sondern eine nothw[endige] Aufgabe der Menschheit." (KA XVI, 45, 123)

Mit der Bindung von Sprache an die Offenheit und Unabschließbarkeit der geistigen Tätigkeit des Subjekts ist das Herangehen an Sprache, an Symbolisationen jeder Art, immer hermeneutisch, d. h. ein relativer, individueller, historischer Versuch, auszulegen und einen Sinn zu erschließen. Hermeneutik wird hier konzipiert als ein plurales zyklisches Verfahren, das in immer wieder neu ansetzenden Interpretationen geistige Gebilde erschließt. Das Zyklische umschreibt den Prozess der systematischen Durcharbeitung des Gegenstandes in jeweils aufeinander aufbauenden Stufen. Wenn das Ende erreicht ist, muss der Durchgang, die Durcharbeitung, erneut erfolgen, ohne an ein definitives Ende zu kommen. Dies gilt für alle geistigen Produktionen, auch die Philosophie:

„Die Idee der Philosophie ist nur durch eine unendliche Progression von Systemen zu erreichen. Ihre Form ist ein Kreislauf." (KA XII, 10)

Schlegels Denken ist jedoch, im heutigen Methodenverständnis, nicht nur hermeneutisch, sondern auch dekonstruktiv, zum einen, weil er an der Auflösung fester Ordnungsvorstellungen wie Text-Kontext, Zentrum-Peripherie, wesentlich-unwesentlich arbeitet.[7]

---

[6] Zur Bedeutung der Frühromantik für die philosophische Hermeneutik vgl. auch Willy Michel (1982) und Jure Zovko (1990).

[7] Einen aufschlussreichen methodologischen Vergleich zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion gibt Emil Angehrn (2002).

„Die Philosophie ist ein Zirkel, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist.“ (XII, 11)

Zum anderen aber problematisiert Schlegels Hermeneutik den Umgang mit Texten, die Möglichkeiten von Verstehen überhaupt. Er fordert die Leser auf, endlich *„das Verstehen zu verstehen“* (II, 412). In diesem Zusammenhang setzt sich Schlegel auch mit der Problematik der Unverständlichkeit auseinander mit dem Ziel, die interpretative Arbeit nicht nur am Verstehen zu orientieren, sondern auch das Miss- und Nicht-verstehen produktiv zu machen. Diese Unverständlichkeit zeigt sich in verschiedensten Bereichen:

- in der Unverständlichkeit älterer Texte aufgrund der prinzipiellen Historizität von Interpretation:

  „Alle class.[ischen] Schriften werden nie ganz verstanden, müssen daher ewig wieder kritisirt und interpretirt werden“ (XVI, 141, 671),

- in der Unverständlichkeit fremder Sprachen und dem Übersetzungsproblem:

  „Eine Uebersetzung ist ein Kunstwerk des Witzes“ (XVIII; 288, 1099),

- in der Anerkennung von Unverständlichkeit als konstitutiver Bestimmung für jeden Verstehensprozess überhaupt. Verstehen und Interpretieren sind ein prinzipiell unabschließbarer und nie endgültig sich in einem Resultat beruhigender Prozess. Dabei unterscheidet Schlegel zwischen einem negativen, störenden und einem positiven, produktiven Nichtverstehen (XVIII, 129, 89).

In eine solche Hermeneutik gehen die Überlegungen Schlegels ein, die mit seiner Vorstellung von Ironie markiert und im Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* verarbeitet sind. Schlegel stellt hier die Beziehung zwischen Ironie und Textverstehen her. Ironie ist das Schweben zwischen Verständlichkeit und Unverständlichkeit, eine Spannung, die sich nicht auflösen lässt, weil sie dem Geistigen und Sprachlichen eigen ist.[8] Es kommt nicht darauf an, das Unverständliche zu tilgen und immer mehr verständlich zu machen, sondern darauf, die Unverständlichkeit als Teil der Verständlichkeit anzuerkennen. Unverständlichkeit ist kein auszumerzender Makel von Textlichkeit, sondern eine produktive Störung. Nur das ist für uns von Interesse für geistige Auseinandersetzung, das noch nicht ganz verstanden ist, das weiter zu erklären, auszudeuten ist. Und auch jede Kommunikation lebt davon, dass es ein Ungleichgewicht, ein latentes Missverhältnis zwischen Sprecher und Empfänger gibt, das die Kommunikation überhaupt erst notwendig macht und dann in Bewegung hält.[9] Wäre alles klar, wäre Kommunikation überflüssig. Dies betrifft nicht nur das Gespräch mit anderen, sondern auch die interne Auseinandersetzung mit sich selbst.

> „Wenn man in der Mitteilung der Gedanken zwischen absolutem Verstehen und absolutem Nichtverstehen abwechselt, so darf das schon eine philosophische Freundschaft genannt werden. Geht es uns doch mit uns selbst nicht besser. Und ist das Leben eines denkenden Menschen wohl etwas andres als eine stete innere Symphilosophie?“ (II, 164, 20)

In einem Fragment wählt Schlegel die Charakterisierung *„Progreßive Unverständlichkeit“* (XIX, 216, 120), was so viel heißen könnte wie eine Unverständlichkeit, die den Verstehensprozess weitertreibt. Hierzu ist Ironie erforderlich, um diese Dynamik in Gang zu halten. Sie ist ein immer wieder ansetzendes Überschreiten und Infragestellen des Erreichten, Gewußten, Gewollten, das Offenhalten von Deutungen.[10] „Die Ironie ist eine permanente Parekbase.“ (XVIII, 85, 668) Damit kann Schlegel betonen, dass alles Wissen „nur eine Tendenz“ (XVIII, 409, 1065) ist, kein endgültiges, verbindliches Wissen, sondern selbst in ständiger Veränderung und Bewegung. Wenn Schlegel formuliert: „Die *Tendenz* ist d[ie] Indifferenz zwischen σκ[Skepsis] und ενϑουσ[Enthusiasmus]“ (XVIII, 415, 1122), dann kann diese Bestimmung der Tendenz auch auf die Ironie bezogen werden. Auch Ironie ist das fortwährende Hinausweisen über das Gegebene und zugleich ein skeptisches Verhältnis gegenüber allen jeweilig gesetzten Standards, Regelvorgaben und gewonnenen Inhalten.

b) Sprachtheoretische Überlegungen Schlegels

Anknüpfend an die idealistische Philosophie des ins Unendliche offenen Erkenntnisprozesses und der Schaffung der geistigen Mittel der Weltauslegung durch die tätigen Subjekte selbst, wird vor allem von Schlegel und Novalis nun auch Sprache nicht länger als naturwüchsig gegeben oder gottgeschenkt angesehen, sondern als ein vom Menschen geschaffenes, formbares Instrument.[11]

---

[8] Diese immanente Spannung des Sprachlichen hat Jacques Derrida (z. B. in 1988) im Terminus der 'différance' skizziert.

[9] So schreibt auch Novalis: „Sollte das höchste Princip das höchste Paradoxon in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz seyn, der schlechterdings keinen Frieden ließe – der immer anzöge, und abstieße – immer von neuen unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsre Thätigkeit unaufhörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden“ (NW II, 314, 9).

[10] Eckhard Schumacher (2000) hebt hervor, dass mit der Unverständlichkeit resp. Ironie eine Sprachauffassung vertreten wird, die nicht von der unmittelbaren Nutzfunktion der Sprache ausgeht, sondern eine Offenheit einbringt, deren Gehalt nicht kalkulierbar ist und dadurch ein Reservoir an Utopien und Bedeutungsüberschüssen bereithält (S. 214f.).

[11] Novalis formuliert weitblickend: „Die ganze Sprache ist ein *Postulat.* Sie ist positiven, freyen Ursprungs. Man mußte sich einverstehen, bey Gewissen Zeichen gewisse Dinge zu denken, mit Absicht etwas Bestimmtes in sich zu construiren“ (NW II, 347, 141).

Mit seiner ironischen Grundeinstellung kann Schlegel sprachliche Zeichen als willkürliche Erfindungen behandeln, deren Bedeutungsgehalt im Rahmen kreativer kommunikativer Akte zugewiesen wird: „die Sprache selbst ist ein Erzeugniß d.[es] Witzes“ (XVIII, 267, 870). Jede konkrete Symbolisation kann so zum Träger einer bestimmten Bedeutungsdimension werden.

> „Jedes Gedicht, jedes Werk soll das Ganze bedeuten, wirklich und in der Tat bedeuten, und durch die Bedeutung und Nachbildung auch wirklich und in der Tat sein, weil ja außer dem Höheren, worauf sie deutet, nur die Bedeutung Dasein und Realität hat.“ (II, 414)

Wenn Schlegel hier davon spricht, dass „nur die Bedeutung Dasein und Realität hat“, dass die Bedeutung und Nachbildung an die Stelle der Realität tritt, das Ganze nicht nur repräsentiert, sondern „ist“, bereitet er die sprachphilosophischen Entwicklungen der Folgezeit mit vor, die mit einem Repräsentationsmodell von Sprache brechen.[12] Mit der Betonung der Eigenständigkeit der Sprache gegenüber den Dingen, auf die sie sich bezieht, wird jedes sprachliche Gebilde zu einem möglichen semantischen Bedeutungskomplex, der vielfältigster Deutung offen steht:

> „Das kleinste φλμ[Philologem] ist encyklop.[aedischer] Art“. (KA XVI, 65, 60)

Dementsprechend kann Schlegel (wie auch Novalis) der Fragmentform als Darstellungsmittel die gesamte semantische Last aufbürden, weil Fragmente solche „Philologeme“, also sprachliche Einheiten, sind, die ihren Bedeutungsgehalt dadurch erhalten, dass sie mit einer Mannigfaltigkeit möglicher anderer semantischer Gebilde verknüpft werden.[13] Das heißt aber auch, dass es keinen festen kulturellen Platz mehr für bestimmte Diskurse gibt, da die Perspektiven auf diese Diskurse und in ihnen multipel aufgespannt werden können. Schlegels ironisch untersetzte Philosophie bricht mit der Auffassung eines Metadiskurses, der alle andere Diskursarten beherrscht oder zumindest überschaubar macht.[14]

---

[12] An ein solches Sprachkonzept knüpft Richard Rorty (1992) an: „Wenn wir uns aber je mit dem Gedanken versöhnen könnten, daß der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist und daß das menschliche Selbst durch die Verwendung eines Vokabulars geschaffen und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt ist, dann hätten wir uns endlich zu eigen gemacht, was wahr an der romantischen Idee ist, daß Wahrheit eher gemacht als gefunden wird“ (S. 27).

[13] Marike Finlay (1988) stellt fest: *„Schlegel also undermines the signifier/signified dyad by not defining words*; he 'practices' and 'uses' them, situating and resituating them constantly in new contexts of use. It is this incessant use and reuse of the word within constantly fluctuating contexts that make it impossible to refer to the word as a bi-planar correlation of signifier and signified“ (S. 188).

[14] Finlay (ebd.) schreibt dazu: „no one discourse, not even critical discourse, can claim to have special rights over or to delimit and subsume another. There is a discursive democracy in which discourse is fully interactional, fully intertextual, to the point where it

Im Zusammenhang mit der im Ironiekonzept angedeuteten Sprachphilosophie Schlegels sind zugleich Gedanken zu finden, die Texte nicht mehr nur auf die Intentionalität des produzierenden und rezipierenden Subjekts zurückführen, sondern ihnen auch eine gewisse Eigensinnigkeit zugestehen.[15] So lassen sich Worte durchaus abkoppeln, von denen, die sie gebrauchen, weil sie von anderen anders gebraucht werden können. Der Inhalt eines Werks ist nicht nur durch die Intention des Autors bestimmt, sondern durch seinen Platz im „Organismus aller Künste und Wissenschaften“ (II, 411).

> „Die Frage was d[er] Verfasser will, läßt s.[ich] beendigen, die was das Werk sei, nicht.“ (XVIII, 318, 1515)

Ironie, abgekoppelt vom intentionalen Subjekt oder Autor, ist dann als eine Eigenschaft von Texten selbst aufzuzeigen. Texte sind ironische Texte, wenn sie ihre Künstlichkeit durchscheinen lassen, wie dies Ludwig Tieck in seinen Dramen praktiziert hat. Ironische Texte müssten in ihrem semantischen Gehalt offen sein, dazu provozieren, jede Fixierung des propositionalen Gehalts selbst wieder skeptisch abzuwehren.

Schlegel selbst hat diese ironische Textstrategie z. B. in seiner Rezension von Niethammers *Philosophischem Journal* bewusst eingesetzt. Im Brief an Novalis vom 05. Mai 1797 erklärt er zu dieser Rezension, er habe seine „innerste Absicht/ *vollkommen* dabey erreicht. Das wollte ich eben: Nieth.[ammer] sollte mich verstehn, Fichte aber nicht. H[err] Jedermann sollte es vollkommen verstehn, aber jeder anders. Ganz klar und doch unergründlich tief.“ (XXIII, 362f.)

Mit den skizzierten sprachphilosophischen Auffassungen wird Schlegel zu einem Wegbereiter nicht nur der modernen philosophischen Hermeneutik, deren Entwicklungslinie von Schlegel, Novalis und Schleiermacher über Dilthey, Heidegger, Gadamer bis Derrida führt, sondern auch des Strukturalismus Barthes' und der semantisch orientierten Sprachphilosophie Wittgensteins oder Davidsons.

---

makes no more sense to speak about a text-object, or a text-unit; rather one speaks of 'interacting discourse productions', or [...]: Irony is *Symsemiosis*“ (S. 210).

[15] Auch Novalis betont eindringlich die Eigenständigkeit der Sprache: „Es ist eigentlich um das Sprechen und Schreiben eine närrische Sache; das rechte Gespräch ist ein bloßes Wortspiel. Der lächerliche Irrthum ist nur zu bewundern, daß die Leute meinen – sie sprächen um der Dinge willen. Gerade das Eigenthümliche der Sprache, daß sie sich blos um sich selbst bekümmert, weiß keiner. [...] Wenn man den Leuten nur begreiflich machen könnte, daß es mit der Sprache wie mit den mathematischen Formeln sei – Sie machen eine Welt für sich aus – Sie spielen nur mit sich selbst, drücken nichts als ihre wunderbare Natur aus, und eben darum sind sie so ausdrucksvoll – eben darum spiegelt sich in ihnen das seltsame Verhältnißspiel der Dinge“ (NW II, 438).

6.5. Ironie und Bildung

Seit seinen frühen altertumswissenschaftlichen Schriften nimmt der Bildungsbegriff einen zentralen Platz in Schlegels Denken ein.[1] Im zeitgenössischen Diskurs dient der Bildungsbegriff vielfach dazu, die im Zuge der Ausprägung der Moderne sich herausbildenden Vorstellungen von Menschsein und vom Verhältnis Mensch-Gesellschaft konzeptionell zu bündeln. Im Bildungsbegriff manifestiert sich der Anspruch des bürgerlichen Zeitalters und des bürgerlichen Individuums auf Selbstbestimmung und Selbstformung. Schlegel hat dabei eine ganz spezifische Vorstellung von Bildung im Sinn, wenn er an manchen Stellen den Ironiebegriff quasi synonym mit Bildung verwendet. Bildung ist nicht die Anhäufung von Kenntnissen oder die Vorbereitung aufs Leben. Bildung ist ein widersprüchlicher Prozess der Selbstkonstitution des Menschen.

> „*Bildung* ist antithetische Synthesis, und Vollendung bis zur Ironie. – Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität d[er]/ Bildung erreicht hat, ist sein Innres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revoluzionen". (XVIII, 82f., 637)

Ironie wird hier gebunden an Bildung, an deren vorwärtstreibende, revolutionäre Potenz. Bildung ist nicht einfach Synthesis, sondern „antithetische Synthesis". Sie behält in der Synthesis das antithetische Moment. Sie ist nie ganz gelungen, sie hat den Motor des Widersprüchlichen stets in sich, der sie immer weiter treibt.[2] Vollendet ist Bildung in der Ironie. Aber Ironie ist nicht das Ende, sondern der Progress, die „Kette der ungeheuersten Revolutionen". Bildung ist ein ständiges Werden, Ironie ihr Movens. Diese dynamische Seite der Bildung ist gefasst im Begriff der 'Perfektibilität' und in der Vorstellung eines offenen Geschichtsmodells. Dies diskutiert Schlegel schon in den frühen Schriften zum Altertum und auch in seiner Rezension zu Condorcets *Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de*

[1] Dies wird in der Rezeption generell anerkannt. Manfred Frank z. B hebt hervor: „'Bildung' ist ohne Zweifel ein Kernbegriff seines Denkens" (Frank 1972, S. 54). Und Clemens Menze stellt heraus, dass bei Schlegel „Bildung notwendig als der letzte und alles tragende Bezugspunkt der gesamten Jugendschriften erscheint" (1964, S. 6). Klaus Briegleb betont die „logische Ableitung der 'Ironie' aus der Idee der 'Bildung'" (1962, S. 57f.). Vgl. auch Wulf-Wilhelm Preising (1974), Ernst Behler (1989) und seine Einleitung zu KA I, Petra Korte (1993), Sanne Elisa Grunnet (1994).

[2] Stefan Summerer (1974) betont: „Aus der Einsicht in die Unvollendbarkeit der Bildung gewinnt Schlegel die Ironie als Korrektiv gegenüber dem Sichverlieren des Ich einmal im Endlich-individuellen, zum andern in der untätigen Anschauung des Unbedingten. Gegen jede Verfestigung sich richtend, ist Ironie Garant der Freiheit – jedenfalls einer Weise des frei von sich selbst Seins. [...] Durch sie erhebt sich die Subjektivität über sich selbst und ihre Singularität, anstatt dieser zu verfallen" (S. 194).

l'Esprit humain von 1795, in der das Perfektibilitätskonzept im Mittelpunkt steht.[3] Schlegel bezweifelt, ob dieses Konzept, wie Condorcet es vorstellt, ein hinreichendes Prinzip der „Geschichte der Menschheit" (VII, 9) sei. Ihm scheint die Vorstellung von Perfektibilität, wie er sie bei Condorcet gefunden hat, zu geradlinig, zu einförmig. Die „*Wechselwirkung* der Bildung" (ebd.) werde bei Condorcet zwar ansatzweise, aber doch nicht genügend entfaltet, und damit könne die Dialektik der Geschichte nicht erfasst werden. Nur als tätig und leidend, frei und bestimmt zugleich könne der Mensch als sich bildend angemessen aufgefasst werden. Gerade weil der Mensch ein Doppelwesen sei, müsse ein adäquates Menschenbild diese Doppeltheit als Widerspruch und Einheit zugleich denken. Aufgrund dieser Ambivalenz könne der Mensch niemals ganz frei sein, sondern er könne „im gemischten Leben sich seiner reinen Natur nur ins Unendliche nähern, ohne sie je völlig zu erreichen" (I, 290).

Von diesem Grundgedanken der unendlichen Bildsamkeit ist auch Fichtes Philosophie getragen. So formuliert er in der *Grundlage des Naturrechts*:

> „Iedes Thier ist, was es ist: der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er seyn soll muß er werden: und da er doch ein Wesen für sich seyn soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit." (GA I, 3, 379; SW III, 80)

Der Bezug zum Unendlichen hat seinen Grund in der freiheitlichen Verfasstheit des Menschen, das Unerreichbare des Unendlichen seinen Grund in der körperlichen Verfasstheit. Die Einsicht in diese konstitutionelle Ambivalenz, die sich nicht auflösen lässt, ist grundlegend für Schlegels gesamte ironische Philosophie.[4]

> „Das eigentlich Widersprechende in unserm Ich ist, daß wir uns zugleich endlich und unendlich fühlen". (XII, 334)

So kann Schlegel schon in einem frühen *Athenäum*-Fragment Ironie als „steten Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung" (II, 172, 51; auch 159, 28) verstehen. Daraus entstehe jene „Harmonie von Dissonanzen" (II, 130), die aus

[3] Im *Athenäum* kommt Schlegel noch einmal sehr wohlwollend auf Condorcet zurück: „Der skizzierte Gedanke einer historischen Dynamik macht dem Geiste des Condorcet so viel Ehre, als seinem Herzen der mehr als französische Enthusiasmus für die beinah trivial gewordene Idee der unendlichen Vervollkommnung" (II, 202, 227).

[4] Hermann Timm (1978) schreibt: „Wer einem Frühromantiker die Ambivalenz zum Vorwurf machen wollte, bekäme ein enttäuschtes Gesicht zu sehen. Und das nicht, weil die begriffssprachliche Exaktheit verfehlt wurde. Vielmehr umgekehrt. *Zwei*deutigkeit wäre zu wenig. Das reziproke Austarieren der Dichotomien soll eine Sphäre *poly*perspektivischer Äquivalenzen schaffen, ein Medium für kombinatorische Diversifikation, um vielfältige Verbindlichkeiten, Sichtweisen und Sachverhalte reihum füreinander transparent zu machen" (S. 15).

der endlich-unendlichen Verfassung des menschlichen Daseins *hervorgehe*. Dabei betont er, dass eine ironisch gebildete Persönlichkeit durch Flexibilität *und* Vielfalt gekennzeichnet sei, durch die Fähigkeit, narrative Identitäten frei zu wählen:

> „Ein recht freier und gebildeter Mensch müßte sich selbst nach Belieben philosophisch oder philologisch, kritisch oder poetisch, historisch oder rhetorisch, antik oder modern stimmen können, ganz willkürlich, wie man ein Instrument stimmt, zu jeder Zeit, und in jedem Grade." (II, 154, 55)

Bildungsideal ist demnach nicht die Entwicklung einer fest strukturierten personalen Identität, sondern eine durch ironische Selbstparodie und Selbstdistanz zu erreichende Vielschichtigkeit und Vielfältigkeit der Persönlichkeit. Hierzu soll man „sich willkürlich bald in diese bald in jene Sphäre, wie in eine andre Welt, nicht bloß mit dem Verstande und der Einbildung, sondern mit ganzer Seele versetzen", und Schlegel fügt hinzu:

> „das kann nur ein Geist, der gleichsam eine Mehrheit von Geistern, und ein ganzes System von Personen in sich enthält". (II, 185, 121)

Auch diese Auffassung von Persönlichkeitsbildung als offenem Prozess ist ein ironisch-paradoxes Wechselspiel von Setzung und Auflösung, von Bild und Gegenbild. Was Ironie auszeichnet ist die Anerkennung des Widersprüchlichen, ist Bewusstsein des Fragmentarischen, ist Denken des Chaos, ist „Univ[erselles] Experiment" (XVIII, 217, 279). Ironie ist die Fähigkeit des Menschen, innerhalb der Widersprüche, Paradoxien und Antinomien des eigenen Weltverständnisses zu leben, sie auszuhalten, sie produktiv zu machen und sie zu verarbeiten.

> „Eine Antinomie zwischen mehren Theilen d[er] menschl.[ichen] Bildung ist kein wahrer Dualismus, sondern nur eine Wechselbestimmung." (XVIII, 301, 1286)

Dabei vermag niemand die Fülle seiner Möglichkeiten, seine unendliche Perfektibilität zu erschöpfen. In diesem Sinn ist zu verstehen, wenn Schlegel formuliert:

> „Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst." (XVIII, 115, 1043)

Diese notwendige Ambivalenz von Endlichkeit und Unendlichkeit, Bedingungen und Potenzen einzusehen, ihre Produktivität für die eigene Entwicklung zu nutzen, dabei auch die dunklen, undeutlich-konfusen, instabilen Seiten der eigenen Personalität anzuerkennen, kennzeichnet das ironische Potential der Bildung .

> „Es ist eine hohe und viell[eicht] die lezte Stufe d[er] Geistesbildung, sich die Sphäre d[er] Unendlichkeit und Confusion selbst zu setzen. Das Verstehen des χα[Chaos] besteht im Anerkennen". (XVIII, 227, 396)

Es komme darauf an, sich selbst zur Tätigkeit zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung sei die Synthesis von Selbsterweiterung und Selbstbeschränkung (XVIII, 304, 1321), von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung. Dabei warnt Schlegel vor einer unangemessenen, unvernünftigen Willkür und Beliebigkeit, denn sonst ent-

stehe aus der Freiheit „Illiberalität, und aus Selbstbeschränkung wird Selbstvernichtung" (ebd.).[5] Über die Selbstbeschränkung führt er aus.

> „Wert und Würde der Selbstbeschränkung, die doch für den Künstler wie für den Menschen das Erste und das Letzte, das Notwendigste und das Höchste ist. Das Notwendigste: denn überall, wo man sich nicht selbst beschränkt, beschränkt einen die Welt; wodurch man ein Knecht wird. Das Höchste: denn man kann sich nur in den Punkten und an den Seiten selbst beschränken, wo man unendliche Kraft hat, Selbstschöpfung und Selbstvernichtung." (II, 151, 37)

Ironie ist jene Denkform, die die Extreme verbindet und aufeinander bezieht, auch hinsichtlich der eigenen Persönlichkeitsentwicklung. Die ironische Dialektik gibt die philosophische Fundierung des Bildungsbegriffs. Zugleich ist die Fähigkeit zur souveränen Anwendung von Ironie wichtiges Merkmal einer gebildeten Persönlichkeit.

> „Das höchste Gut und das allein Nützliche ist die Bildung". (II, 259, 37)
>
> „Ironie ist eigentl[ich] das höchste Gut und d[er] Mittelpunkt der Menschheit." (XVIII, 219, 302)

Mit dem Begriff eines „höchsten Gutes" kommt auch eine ethische Komponente ins Spiel, wird Ironie zu einem moralischen und theoretischen Imperativ. Mit dieser Idee eines höchsten Guts rückt Schlegel sein Ironiekonzept in die Augenhöhe solcher Philosophien, wie diejenige Platons und Kants. Weisheit im Sinne Platons ist letztlich Suche nach einem höchsten Gut, nach der „Idee des Guten". Und Kant bezieht die Idee des höchsten Guts ein in seine *Kritik der praktischen Vernunft* als eines „durch die Vernunft allen vernünftigen Wesen ausgesteckten Ziels aller ihrer moralischen Wünsche" (A 207).

---

[5] Mit einer solchen Bestimmung des Ironiebegriffs ist Hegels mehrfach (*Rechtsphilosophie*, *Ästhetik*, *Geschichte der Philosophie*) gegen Schlegels Ironiekonzept vorgetragene Kritik kaum vereinbar. Nach Hegel hat die Ironie einen wesentlichen Grund in Fichtes Philosophie und dem Konzept des Ich. Dieses Ich sei abstrakt und formell, es bringe den Inhalt hervor und könne ihn also auch willkürlich wieder vernichten (ebd., S. 93f.). „Alles kann es sich vormachen; es ist aber nur Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nichts, es ist Spiel mit allen Formen." (HW 20, S. 416; auch HW 18, S. 416 und S. 581f.) Dies ist einer der wesentlichen Kritikpunkte Hegels an der Ironie, dass das ironische Subjekt keinen objektiven Inhalt anerkenne, sondern alle Bestimmungen kraft eigener Willkür selbst gebe und deshalb auch beliebig zerstören könne. (HW 7, S. 280) Das ironische Individuum wähne sich so auf dem „Standpunkte göttlicher Genialität". Für dieses Ich seien Recht und Sittlichkeit nicht mehr verbindlich (HW 13, S. 95). Dieses ironische Subjekt sei nur Negativität, losgelöst von allem Objektiven, lebend nur „in der Seligkeit des Selbstgenusses" (ebd.). Hieraus entstehe die Sehnsucht, denn das leere, ironische Subjekt sei nicht in der Lage, sein Leben mit substantiellem Gehalt zu füllen (ebd., S. 96). Zu Hegels Romantikkritik vgl. Otto Pöggeler (1998).

Doch Schlegel bestimmt nicht nur Bildung und Ironie als höchstes Gut, er formuliert noch allgemeiner:

„Ironie ist Pflicht." (XVI, 124, 483)

Ironie ist Pflicht für jede gebildeten Menschen, sie ist eine Forderung an jede selbstreflexive Theorie und jedes interessante Werk.

6.6. Transformationen des Ironiebegriffs

Es ist auffällig, dass Schlegel Ironie als einen zentralen Begriff nur in seinen früheren Fragmenten und Schriften, etwa bis zur Jahrhundertwende, verwendet. Schon in der *Jenaer Vorlesung* von 1800/01 kommt 'Ironie' als Terminus nicht vor.[1] Dies provoziert die Frage nach den Gründen für die von nun an nur noch spärliche Verwendung dieses Terminus. Es sind in der Beantwortung dieser Frage wohl zwei Aspekte zu berücksichtigen. Zum einen hat sich Schlegels Denken sukzessive geändert und arbeitet nun mit modifizierten Prämissen.[2] Zum anderen könnte ihn die Unzufriedenheit mit den Reaktionen des Unverständnisses auf seine Fragmente und auch den Ironiebegriff (wie im Essay *Über die Unverständlichkeit* dargelegt) veranlasst haben, diesen Terminus kaum noch zu verwenden. Im Nachtrag zum Lessingaufsatz, den Schlegel unter dem Titel *Eisenfeile* 1801 publiziert, deutet er an, welchen Stellenwert er weiterhin dem Ironiebegriff zumisst und worauf sein weiteres theoretisches Schaffen gerichtet sein soll:

> „Nicht daß ich gesonnen wäre, die rühmlich geführten Waffen der Ironie im Tempel der Polemik aufzuhängen und den Kampfplatz andern zu überlassen. Nein, ich werde es mir nicht versagen, mit den Werken der poetischen und philosophischen Kunst wie bisher so auch ferner für mich und für die Wissenschaft zu experimentieren. Aber ich werde diese Beschäftigung, die meine Idiosynkrasie mir zum Gesetz macht, von nun

[1] Ingrid Strohschneider-Kohrs (1960) betont die Bedeutung des Ironiebegriffs auch um die Jahrhundertwende, so „daß auch jetzt in Schlegels philosophisch ausgreifenden Fragen und den weitesten Bestimmungen der ästhetischen Probleme der Begriff der Ironie nicht beiseite rückt oder nur zufällig mitgeht, sondern daß er in der bezeichneten Problematik wesentlich erhalten und zugehörig bleibt; in seinem bisherigen Sinn nicht geleugnet, sondern vertieft und in neue Zuordnung gebracht wird" (S. 55).

[2] Beda Allemann (1956) geht davon aus, dass der Ironiebegriff den neuen Schwerpunkten Schlegelschen Denkens um die Jahrhundertwende, wie die Suche nach einem geistigen Mittelpunkt (Mythologie) und die Öffnung für die Religion, nicht mehr ausreichend Rechnung zu tragen vermag und deshalb hinter anderen Syntheseformen zurücktritt: z. B. der Liebe oder der Arabeske (S.72f.). Vgl. zur Bedeutung der Arabeske: Karl Konrad Pohlheim (1966).

> an auf die beiden Zwecke einer *Geschichte der Dichtkunst* und einer *Kritik der Philosophie* durchaus beschränken. [...] Die Resignation wird vorzüglich nur darin bestehen, daß ich es der *neuen Zeit* und allem, was ihr angehört, von nun an selbst überlassen werde, sich selbst zu kritisieren". (II, 409)

Es ist nicht zu verkennen, dass Schlegel die ironistischen Grundgedanken seines frühromantischen Philosophierens nicht aufzugeben gewillt ist. Allerdings stellt er nun andere terminologische Bezüge in den Vordergrund. Die kritische Funktion von Ironie wird weitergeführt mit den beiden Konzepten von Polemik (als Abgrenzung von anderen Theorien) und Skepsis (als Infragestellung von Wahrheitsansprüchen). Die Vermittlungsfunktion der Ironie, ihr Schweben, wird nun übernommen vom Begriff der Liebe, aber auch vom kombinatorischen Vermögen des Witzes. Die paradoxe Struktur des Menschen (und der Welt überhaupt) als endlich-unendlicher Duplizität wird gedacht im Rahmen von Religion.[3] Meiner Meinung nach bleibt also ein Teil der philosophischen Funktionen von Ironie auch noch nach der Jahrhundertwende in Schlegels Denken erhalten. An einigen Facetten der späteren Entwicklung soll dies aufgezeigt werden.

a) Witz

Der Begriff *Witz* ist der prominenteste Kandidat für eine konzeptionelle Weiterführung des Ironiedenkens. Diese enge Zusammenführung ist schon durch die frühen Fragmente legitimiert, in denen Ironie und Witz oftmals synonym verwendet werden. Mehrere Fragmente weisen sowohl der Ironie als auch dem Witz dieselben Konnotationen zu. Hierfür vergleichend einige Beispiele:

Ironie wird mit gemeinschaftlichem Philosophieren und Urbanität in Zusammenhang gebracht.	„Witz ist unbedingt geselliger Geist, oder fragmentarische Genialität." (II, 148, 9)
„Ironie ist klares Bewußtsein der ewigen Agilität, des unendlich vollen Chaos." (II, 263, 69)	„Alles χα[Chaos] entspringt aus d[em] *Witz*." (XVIII, 285,1068)

[3] Susanne Schaper (1994) sieht in der Ironie durchaus auch „ein religiös motiviertes intellektuelles Vermögen, das den Blick vom Einzelnen zum Ganzen führt. Dies geschieht, indem die Ironie ihren Gegenstand in einen Zustand der Fragwürdigkeit versetzt, der sich auch als Schwebezustand verstehen läßt, um ihn sodann in Beziehung zu setzen zum Absoluten. Der *einzelne* Reflexionsgegenstand, sei es ein Kunstwerk oder ein (philosophischer) Gedanke, *wird* durch die Ironie aus seiner starren Vereinzelung gleichsam *herauspräpariert*, verflüssigt, *um ihn*, mit Blick auf das Ganze, einem höheren Reflexionsniveau zuzuführen, wobei dieser *Prozeß ins Unendliche geht*" (S. 13).

„Ironie" wird definiert als „logische Schönheit". (II, 152, 42)	„*Witz* ist logisch schön." (XVI, 151, 768)
„Ironie ist [...] σθ[Synthese] von Reflex[ion] und Fant[asie]". (XVI, 237, 71)	„*Witz* ist σϑ[Synthese] von Fantasie und Verstand". (XVIII, 370, 592)
Ironie ist „reine Indifferenz". (XVIII, 227, 392)	„Witz ist der ±[Indifferenzpunkt] wo alles saturirt wird." (XVIII, 391, 856)
„Die Philosophie ist die eigentliche Heimat der Ironie". (II, 152, 42)	„Witz ist abbreviirte Weisheit". (XVIII, 89, 711)
„Alle nur ernsthafte φ[Philosophie] ohne Ironie ist halb." (XVIII, 112, 999)	„Aller W[it]z hat Verwandtschaft *mit* φσ[Philosophie]." (XVIII, 27, 101)

Diese Gegenüberstellung belegt, dass Ironie und Witz konzeptionell oft parallel verwendet werden. In verschiedenen anderen Fragmenten finden sich Versuche Schlegels, Ironie und Witz voneinander abzugrenzen und zu spezifizieren. Doch auch hierbei gibt es keine klare Präferenz. Einerseits erfolgt eine Subordinierung der Ironie unter den Witz als eine Witzart (XVI, 171, 1039) bzw. als philosophischer Witz (XVI, 298, 534). Oder die sokratische Ironie wird dem romantischen Witz zugerechnet. (XVI, 90, 53). Andererseits bildet Ironie aber auch den Oberbegriff gegenüber dem Witz, so wenn es heißt: „Ironie ist innerlich; der Witz nur die Erscheinung derselben" (XVIII, 203, 76), oder „Ironie ist nicht immer witzig" (ebd., 70). Oftmals kann aber auch anstelle von „Witz" problemlos und ohne semantische Irritation oder Einbuße „Ironie" gelesen werden.[4] Auch das folgende Fragment, das sich wie ein Fazit der Überlegungen zur Funktion des Witzes liest,

[4] Auch auf das Verhältnis von Witz und Allegorie sei an dieser Stelle hingewiesen. Manfred Frank präferiert seit seinem ersten Buch über die Frühromantik (1972) die Bestimmung von Allegorie als Symbolisation des Unendlichen selbst, Witz als momentanes Aufscheinen des Unendlichen im Endlichen, Ironie dann als übergreifende Einheit beider gegenläufiger Momente. Dies bringt zwar einige Ordnung in Schlegels fragmentarisches Denken, setzt aber m. E. die semantische Bedeutung der drei Begriffe zu schnell fest und unterbelichtet die Bedeutung des Witzes (als Platzhalter der Ironieproblematik) in der Spätphilosophie Schlegels. Nach meinem Dafürhalten ist es dem Schlegelschen Ansatz eher angemessen, Witz/Ironie als eine geistige Aktivität des paradoxalen Vermittelns und auch des Offenhaltens jeder Fixierung zu verstehen, Allegorie hingegen als das sprachliche Vehicel, um das Unerreichbare symbolisch zu fassen. Franks Auffassung zum Verhältnis von Witz, Allegorie und Ironie übernehmen Petra Korte (1993, S. 289ff.) und Andreas Barth (2001, Kap. 3.1.1).

lässt an die ähnlich weit ausholenden Fragmente zum Ironiebegriff denken:

> „Ist aller Witz Prinzip und Organ der Universalphilosophie, und alle Philosophie nichts andres als der Geist der Universalität, die Wissenschaft aller sich ewig mischenden und wieder trennenden Wissenschaften, eine logische Chemie: so ist der Wert und die Würde jenes absoluten, enthusiastischen, durch und durch materialen Witzes [...] unendlich. Die wichtigsten wissenschaftlichen Entdeckungen sind *bonmots* der Gattung. Das sind sie durch die überraschende Zufälligkeit ihrer Entstehung, durch das Kombinatorische des Gedankens, und durch das Barocke des hingeworfenen Ausdrucks. Doch sind sie dem Gehalt nach freilich weit mehr als die sich in Nichts auflösende Erwartung des rein poetischen Witzes. Die besten sind *echappées de vue* ins Unendliche." (II, 200, 200)

Obwohl Schlegel in seinen philosophischen Vorlesungen den Ironiebegriff nicht mehr explizit verwendet, spielt in der *Kölner Vorlesung* 1804/05 der Witzbegriff eine wichtige Rolle. Schlegel nimmt hier den Gedanken wieder auf, dass alles menschliche Wissen konstitutionell unvollkommen, fragmentarisch sei, da es das Unendliche nicht erschöpfen könne. Der Witz gilt ihm hier als diejenige Erkenntnisform, die diesem Fragmentarischen entspreche. (XII, 392). Dazu heißt es;

> „Wir haben früher gesagt: *wir sind nur ein Stück von uns selbst*,[5] und gerade durch diese Einzelnheit und Abgerissenheit unterscheidet sich das abgeleitete Bewußtsein. Diejenige Tätigkeit aber, wodurch das Bewußtsein sich am meisten als Bruchstück kundgibt, ist der *Witz*, sein Wesen besteht eben in der Abgerissenheit und entspringt wieder aus der Abgerissenheit und Abgeleitetheit des Bewußtseins selber" (ebd.).

Der Witz stelle die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen unendlicher Fülle und unendlicher Einheit her. Diese Vermittlung von Einheit und Fülle, oder auch von System und Chaos, geschehe auf doppelte Weise, indem der Witz auf Ähnlichkeit und Verschiedenheit zugleich gehe. Je größer die Fülle, desto entfernter die Gegenstände, desto höher und kombinatorischer der Witz (XII, 403). Witz sei das Vermögen, die Ähnlichkeit zwischen unabhängigen, getrennten Gegenständen zu erkennen und diese zur Einheit zu verbinden, er sei „*kombinatorischer Geist*" (ebd.). Dieser sei „ein glückliches Erraten dessen, was ohne dies nicht aufzufinden wäre", „die Kraft der Erfindsamkeit, das erfinderische Genie". In diesem Sinne heißt es schon in einem frühen Fragment:

> „Witz, ars combinat.[oria], Kritik, Erfindungskunst, ist alles einerlei". (XVIII, 124, 20)

Witz gründe nicht in systematischer, methodengeleiteter Reflexion, sondern sei eine Form der Spontaneität des Denkens. Er trete ohne alle Beziehung auf das Vorige, einzeln, ganz unerwartet und plötzlich auf, wie „ein Blitz aus der unbewußten Welt" (XII, 393). „Es ist eine Verbindung und Mischung des Bewußten und Unbewußten" (ebd.). Diese Spontaneität und das spielerisch Ungebundene des

[5] Vgl.: „Jeder Mensch ist nur ein Stück von sich selbst" (XVIII, 115, 1043).

Witzes sind nach Schlegel ausdrücklich auch relevant für die Wissenschaft. Er sei deren kreatives, innovatives Potential, „das Prinzip *der wissenschaftlichen Erfindsamkeit*" (XII, 404), und habe in der Wissenschaft, „insofern wir alles Höhere in die Freiheit setzen, notwendig den Vorrang vor dem Bestimmten, der Regel, der Form und Methode" (ebd.). Der Bezug zur Freiheit bzw. zur Willkür wird auch ausdrücklich hergestellt:

> „Der *Witz* ist wohl eigentl[ich] das Produkt und d[as] Gebiet d.[er] *absoluten logischen Willkühr* [...] so wie Willkühr die absolutirte Freiheit ist." (XVIII, 112, 1002)

Im Witz sei das höhere Bewusstsein im niederen präsent, durch den Witz blitze das höhere im niederen auf. Witz selbst sei aber nur die formale Seite eines übergreifenden Bewusstseinszustandes, den Schlegel *Begeisterung* nennt. Begeisterung sei die „*Leidenschaft für das Unendliche*" (XII, 394). Die Wirkung der Begeisterung „ist ein Weggerissenwerden aus uns selbst heraus, ergriffen gleichsam von einer fremden Übermacht" (ebd.). Dieses Überschreiten der eigenen Schranken sei jedoch keine Einwirkung von außen, sondern müsse schon im Ich selbst liegen. (Lediglich Offenbarung könne als Einwirkung von außen und auch von innen statthaben.) Begeisterung sei „Erhebung über uns selbst", „Erhebung des Endlichen zum Unendlichen" (ebd.).

b) Liebe

Ein anderer, dem Ironiebegriff nicht so offensichtlich nahe stehender Begriff wie der des Witzes, der aber von Schlegel oft in großer Nähe zum Ironiebegriff verwendet wird, ist der Begriff der *Liebe*. Die Gemeinsamkeit geht bis auf den Platonischen Liebesbegriff (Eros) zurück. Liebe ist ein vermittelndes Prinzip zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, individuellem Dasein und dem absoluten Reich der Ideen, oder im Neuplatonismus und Christentum zum Göttlichen. Platons 'Eros' ist das Streben nach diesem Absoluten, Unendlichen durch die in menschlicher Gestalt verendlichte Seele. Auch in vielen Theorien des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Herder, Goethe, Hemsterhuis, Hölderlin) erfährt der Liebesbegriff als vereinigendes Prinzip und als Streben eine deutliche Würdigung. Ebenso ist für Schlegel die Ironie ein solches vermittelndes Prinzip zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Dabei integriert Schlegel den Liebesbegriff in sein Ironiekonzept.

> „Ironie ist zugl[eich] S.[elbständigkeit] und Liebe". (XVIII, 203, 76)

Während Schlegel in seiner früheren Zeit Liebe selbst als einen Teil oder Aspekt der Ironie behandelt, nimmt er dem Ironiebegriff in seiner weiteren Entwicklung nach und nach den provokatorischen Gestus, die vermittelnde Funktion des Schwebens wird schließlich der synthetisierenden, versöhnenden Kraft der Liebe zugesprochen. Sogar in der Spätphilosophie kommt Schlegel noch einmal auf die enge Verbindung von Ironie und Liebe zurück:

> „Die wahre Ironie, da es doch auch eine falsche giebt [...] ist die Ironie der Liebe. Sie entsteht aus dem Gefühl der Endlichkeit und der eignen Beschränkung, und dem scheinbaren Widerspruch dieses Gefühls mit der in jeder wahren Liebe mit eingeschossenen Idee eines Unendlichen." (X, 357)

Zwar greift Schlegel in den späten Vorlesungen den Ironiebegriff wieder auf, allerdings inhaltlich entschärft und gemäßigt, nicht mehr getragen von der früheren kognitiven Unruhe und dem dialektischen Geist.[6] Der Ironiebegriff wird nun auch wieder an die Sokratisch-Platonische Philosophie gebunden und nicht mehr als eigenes philosophisches Konzept in den Vordergrund gestellt. Unter 'Ironie' versteht Schlegel in der *Philosophie der Sprache und des Wortes* in ausdrücklicher Bezugnahme auf Sokrates die „wissenschaftliche Ironie des forschenden Denkens und des höchsten Erkennens" (X, 352) als besondere Form des Sokratischen Lehrvortrags, die darin bestanden habe, das Denken über die Widersprüche hinweg zur Harmonie zu führen (ebd.). Während der frühe Ironiebegriff gerade die unauflösliche Paradoxie des Denkens betonte, ist Ironie nun eine versöhnende Kraft, als das

> „Erstaunen des denkenden Geistes über sich selbst, was sich so oft in ein leises Lächeln auflöst, und wiederum auch dieses Lächeln des Geistes, was aber dennoch einen tief liegenden Sinn, eine andre, höhere Bedeutung, nicht selten auch den erhabensten Ernst unter der heitern Oberfläche verbirgt und in sich einschließt". (X, 353)

Zusammenfassung

Für Schlegel ist Ironie nicht nur ein Thema der Philosophie, vielmehr soll Philosophie selbst ironisch sein. So ist es, in Opposition zum Ernst der Philosophen, für Schlegel „doch ganz unter der *Würde* der Philosophie, sie *ernstlich* zu treiben" (XXIII, 362), was nicht heißen soll, sie sei keine ernste Angelegenheit, sondern sie braucht Ironie als methodologisches Grundprinzip. Ironie wird zu einem universalen Instrument, das nicht nur jede Theorie begleiten sollte, sondern prinzipielle Bedingung einer selbstreflexiven Denk- und Textarbeit ist.[7] In der Ironie ist die Fähigkeit zur Multiperspektivität kultiviert, sie selbst ist das Schweben zwischen den Perspektiven. Das Spiel mit der Ambivalenz, mit der Paradoxie, mit der Un-

---

6 Ich kann daher Ingrid Strohschneider-Kohrs (1960) nicht zustimmen, wenn sie den späten Ironiebegriffs Schlegels gegenüber den frühen Konnotationen „in seinem inneren Sinn keineswegs verändert" (S. 8) findet.

7 Den Endpunkt der philosophischen Assimilierung des Ironiekonzepts markiert Ernst Behler (1997) in seinem Ausblick auf die postmoderne Ironie dort, wo von Ironie gar nicht mehr gesprochen werde: „Die totale Erscheinungsweise der Ironie bedarf dieses Namens nicht mehr. Der universale Sinn der Ironie würde nur angehalten und begrenzt werden, wenn man ihn nun wieder als Signifikanten für bestimmte Eigenschaften des Textes verwenden würde und nicht als gleichbedeutend *mit dem Text selbst*" (S. 314).

verständlichkeit, ist ihr Lebenselixier. Solche Merkmale zeichnen nach Auffassung Schlegels die Modernität aus, die moderne Poesie, eine moderne Philosophie und einen modernen Menschen.[8] Denn Ironie ist auch zu verstehen als ein Habitus, als eine distanzierende und damit die Souveränität des Geistes sichernde Grundeinstellung zum Leben und als ein Prinzip, das nicht nur der selbstbestimmten menschlichen Tätigkeit und Selbstbildung zugrunde liegt, sondern diese damit auch zu verstehen ermöglicht.[9]

In der weiteren Entwicklung Schlegels tritt der Ironiebegriff, der weitgehend gebunden ist an die transzendentale Subjektphilosophie, immer weiter zurück. Schlegel bezieht in seine Philosophie die Perspektive der Historizität und lebensweltlichen Bedingtheit aller menschlichen Wirksamkeit ein und treibt damit die Ende des 18. Jahrhunderts deutlich werdenden Bemühungen um die Betrachtung der Menschheitsgeschichte als Kultur- und Geistesgeschichte voran. Hierfür tragen vor allem seine geistesgeschichtlich angelegten Studien aus der Dresdner Zeit und die Vorlesung zur *Geschichte der alten und neuen Literatur* (1812) bei, aber auch der ausführliche philosophiegeschichtliche Abriss in der *Kölner Vorlesung* 1804/05. Untersetzt wird diese geisteswissenschaftliche Arbeit durch weitreichende philologisch-hermeneutische Reflexionen, die Schlegel insbesondere im Zusammenhang mit der Profilierung seines Kritik-Begriffs vorstellt.

[8] Georg Lukács (1994) erklärt die poetische Funktion der Ironie, wie Schlegel sie versteht, aus der erreichten Einsicht, dass die im Roman vorgeführten Ideale nicht die der Wirklichkeit seien. Weder der Kampf für die Realisierung der Ideale noch deren Aufgeben erschienen möglich. (S. 74) Das Ideal bleibe seiner Verwirklichung entzogen. Die Ironie enthülle „die negative Mystik der gottlosen Zeiten: eine *docta ignorantia* dem Sinn gegenüber" und sei deshalb „die Objektivität des Romans" (S. 79). Diese im Roman präsente Ironie weise das Subjekt als Schöpfer der Ideale aus, das diese aber nicht real zu verwirklichen vermöge, und zeige so eine von Gott verlassene Welt. (S. 81). Dieser gottlosen Welt korrespondiere die Auflösung des fixen Subjekts in eine Substanzlosigkeit (S. 79) und Wesenlosigkeit. In der Ironie sei dies verarbeitet: „Die Ironie als Selbstaufhebung der zu Ende gegangenen Subjektivität ist die höchste Freiheit, die in einer Welt ohne Gott möglich ist" (S. 82).

[9] Eine positive Bewertung der Ironie teilen durchaus nicht alle Romantikrezeptionen. Hegels Verdikt der Ironie als abstrakter, leerer Subjektivität ist in ihrer Wirkung auf die Rezeption nicht zu unterschätzen. Hermann August Korff (1955) sieht ganz wie Hegel in der romantischen Ironie das Resultat einer Entwurzelung und einer damit einhergehenden *„unernsthaften Lebenshaltung"* (S. 46). Er beurteilt die „Versuche zur *Wiederverwurzelung des Subjektivisten in etwas Objektivem*" (ebd.), die die weitere Entwicklung der Romantik prägten, als „die eigentlich epochemachende Leistung der romantischen Generation – *im Nationalgefühl* und seinen beiden Formen, dem nach rückwärts gerichteten romantischen *Geschichtsbewußtsein* und dem nach vorwärts gerichteten *politischen Nationalgefühl*" (S. 47).

Im Fortgang seines Wirkens verlagert sich Schlegels Interesse vom ursprünglich frühromantischen Idealismus zu einer „Philosophie des Lebens". Eine solche Lebensphilosophie, die sich tendenziell in der *Jenaer Vorlesung* ankündigt, in den Kölner Vorlesungen ausgebaut wird und schließlich in der späten Vorlesung alleiniges philosophisches Anliegen ist, hat sich von der transzendentalphilosophischen Grundlegung verabschiedet. Sie markiert das Unbehagen an den „Abstraktionen" der *GWL* und einen der Wege, den in Überwindung des so genannten spekulativen Denkens der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel das 19. und 20. Jahrhundert eingeschlagen hat, den der Lebens- und Existenzphilosophie, des Pragmatismus und der Sprachphilosophie. Dieser Weg hat eine seiner Quellen ebenso in der Philosophie Schlegels wie die Herausbildung der modernen philosophischen Hermeneutik, um die sich dann im weiteren Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer bemühen. Doch auch mit seiner Philosophie der Ironie, mit seiner Konzeptualisierung des Schwebens und des experimentellen Denkens, des Paradoxen und des Fragmentarischen, hat Schlegel eine Denklinie begründet, die bis in die Gegenwart reicht und in jüngster Zeit besondere Aufmerksamkeit erfährt.

7. Fazit: Friedrich Schlegels frühromantischer Idealismus

In diesem abschließenden Fazit sollen die Hauptzüge von Schlegels Philosophiekonzept noch einmal überschaut werden. Sie skizzieren Schlegels frühromantische Philosophie in der Ambivalenz ihrer kritischen Anknüpfung an die Transzendentalphilosophie und ihrer Trennung von dieser. Die im Folgenden herauszustellenden Aspekte der Schlegelschen Philosophie sind nicht so sehr Mosaiksteine, die sich zu einem stabilen Bild zusammensetzen lassen, sondern eher verschiedene, in sich bewegliche Perspektiven, die erst in ihrer Wechselwirkung und gegenseitigen Verstärkung und Relativierung diejenigen Theoreme und Positionen produzieren, die das philosophische Anliegen Schlegels kennzeichnen. Wenn Schlegel seine Philosophie in ihrer spezifischen Ausrichtung als eine ironische Philosophie entwickelt hat, dann bedeutet dies nicht zuletzt, dass sie mit verschiedenen Mitteln und Methoden in unterschiedliche Richtungen vortastet, die Schlegel selbst jedoch niemals vollständig ausgelotet hat. Seine Philosophie selbst oszilliert ironisch zwischen verschiedenen Methoden, Zielsetzungen, Programmen und begrifflichen Fixierungen, die so einerseits als notwendige, andererseits als relative Stützen dieses Denkens fungieren. Die hier noch einmal gebündelten Facetten von Schlegels frühromantischem Idealismus sind nicht in eine systematische Hierarchie zu bringen, sondern konstituieren ein Beziehungsgeflecht historisch-kultureller Voraussetzungen, methodologischer Orientierungen und inhaltlicher Intentionen, das erst in dieser Verflochtenheit Schlegels 'Philosophie' genannt werden kann.

Revolution, Freiheit, Selbstbestimmung

Schlegel ist eng mit den geistigen Strömungen seiner Zeit verbunden, mit den Entwicklungen der modernen Naturwissenschaften, Philosophie, Poesie, und er nimmt Anteil an den tiefgreifenden gesellschaftlichen Umwälzungen seiner Gegenwart. In politischer Hinsicht steht dabei die Initialwirkung der Französischen Revolution außer Frage. Der Gedanke der Revolutionierung erfasst alle Bereiche, er markiert das Bewusstsein der Epochenschwelle zur Moderne.

> „Die *Revoluzion* ist d[er] Schlüssel zur ganzen modernen Geschichte". (XVIII, 259, 790)

Der Wille zur Veränderung der Gesellschaft, der Politik und der geistigen Kultur erhält hier den offensivsten Ausdruck. Die bürgerlichen Revolutionen (mit der Französischen Revolution als Höhepunkt) werden von Schlegel und vielen seiner Zeitgenossen verstanden als Aufbegehren gegen die absolutistische Monarchie und das Erwachen des politischen Selbstbewusstseins des Volkes. Es entwickelt

sich ein Bewusstsein davon, dass Menschen ihre Geschichte selbst aktiv gestalten, dass die politischen, rechtlichen, sozialen, kulturellen Gegebenheiten historischen Wandlungen unterliegen.

Diesem historisch-sozialen Bewusstsein korrespondiert ein Vernunft, Autonomie und Freiheit betonendes Menschenbild. So meint Schlegel, dass es dem Zeitalter wohl anstehe, „gleich wie der mündig gewordene Mann [...] die Gesetze und Zwecke seiner Handlungen frei aus sich selbst zu bestimmen" (I, 624). Er knüpft damit an die Aufklärung an, deren Anliegen Kant durch die Forderung charakterisierte, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen.

Die einzige Philosophie, die Schlegels Meinung nach dem revolutionären Geist angemessen Rechnung tragen könne, sei der Idealismus. Denn auch er vollziehe eine „geistige Revoluzion" (XVIII, 371, 614).

Idealismus als Philosophie der schöpferischen Tätigkeit und Freiheit

Auch die Transzendentalphilosophie ist eine Revolution, eine erkenntnistheoretisch ausgerichtete „Revolution der Denkart" (KrV, B XI), wie es bei Kant heißt. Diese Revolutionierung besteht in der Abwendung vom metaphysischen Erkenntnisanspruch und in der Hinwendung zu einer Philosophie des Subjekts, die davon ausgeht, dass das Subjekt die Welt nicht einfach repräsentational abbildet, sondern in seiner Bewusstseinstätigkeit ein Bild von der Welt auf der Grundlage gegebener Sinnesdaten und bewusstseinsstruktureller Voraussetzungen konstruiert. Fichte entwickelt sein Konzept von Subjektivität (Ich), in dem nicht nur Subjekt und Objekt, sondern die Idee eines freien und eines zugleich von der Welt (Anstoß) abhängigen Ich, Idealismus und Realismus, in der produktiven *Tätigkeit* des Ich vermittelt sind. Für Fichte ist der transzendentale Idealismus die einzig mögliche Philosophie, um der Vernunft, Freiheit, Selbstbestimmung und Tätigkeit des Menschen Rechnung zu tragen. Dieses Verständnis von Idealismus, in dem die schöpferische Leistung des Subjekts im Mittelpunkt steht, bildet den Anknüpfungspunkt Schlegels.

> „Diese bewundernswürdige Lehre des Idealismus der neuen Schule zeigt uns das Äußerste, was der Mensch bloß durch sich selbst vermag, durch die Kraft und Kunst des freien Denkens allein, und durch den festen Mut und Willen dazu, in steter Befolgung der einmal erkannten Grundsätze." (III, 98)

Für Schlegel, der Fichte immer wieder für seine philosophische Leistung würdigt, ist Idealismus „ganz Werk der menschlichen *Freiheit* und des Genies" (XIX, 75, 328; vgl. auch XII, 162). Mit seiner Akzentsetzung auf Genie hebt er das idealistische Prinzip der Kreativität des Subjekts noch einmal explizit hervor. Auch seine eigene Philosophie konzipiert Schlegel als „Idealismus". Dieser Idealismus wird inhaltlich mit verschiedenen Anliegen verbunden: Er kennzeichnet Schlegels Mythologieprojekt (XVIII, 90, 736), er gilt ihm als „Wissenschaft von der *Religi-*

on" (XVIII, 435, 90) beziehungsweise als „Theosophie" (XVIII, 567, 75), oder er ist mit Poesie gleichgesetzt (XVIII, 473, 27). Was alle diese inhaltlichen Bestimmungen vereint, ist Schlegels Verständnis von Idealismus als geistiger Produktivität und Kreativität, aber auch als die Fähigkeit zur kritischen Prüfung der Reichweite und Bedingungen des geistigen Schaffens. Idealismus soll nicht nur polemisch die Schwächen anderer Formen von Philosophie aufdecken, sondern auch die Relativität des Wissens immer wieder betonen. Denn für den beschränkten menschlichen Intellekt sei es unmöglich, ein endgültiges Wissen zu erreichen, da sowohl die Welt als auch der Geist ständiger Entwicklung unterlägen und eine unendliche Fülle von Möglichkeiten in sich trügen. Alles Wissen könne nur historisch und relativ sein. In der *Jenaer Vorlesung* charakterisiert Schlegel den Idealismus als „Bewusstsein des Unendlichen". Dieser Bezug auf das Unendliche stützt sich auf ein anthropologisches Modell der Offenheit und Perfektibilität (Bildsamkeit).

Perfektibilität und Selbstbildung

Schlegels Konzeption vom Menschen ist eingebettet in die neuzeitliche Auffassung von einem räumlich und zeitlich grenzenlosen Universum. In dieser Welt wird der Mensch auf eine Weise beschrieben, die nicht mehr auf eine metaphysische Wesensbestimmung ausgerichtet ist, die den Platz des Menschen in der Welt fixiert, sondern darauf, seine Unbestimmtheit hervorzuheben. So wie die Welt und die menschliche Geschichte als unendlicher Prozess vorgestellt werden, „immer unvollendet, unser Ziel unerreichbar, unser Streben also unbefriedigt bleiben muß" (I, 640), ist auch der Mensch durch eine unendliche Bildungsfähigkeit bestimmt. Noch in seiner *Kölner Vorlesung* 1804/05 hält Schlegel an diesem Menschenbild fest:

> „Perfektibilität und Konzeptibilität ist aber, was den Menschen von den andern Geschöpfen unterscheidet." (XII, 333)

Der in der Aufklärung entwickelte Perfektibilitätsgedanke (in seiner doppelten Dimension als Entwicklungsoffenheit des Individuums und nichtteleologische Gattungsgeschichte) wird zu einer wichtigen Grundlage dieses neuen Welt- und Selbstverständnisses. Perfektibilität kennzeichnet nach Auffassung Schlegels alle geistige Tätigkeit. Die Entwicklung des Menschen soll nicht mehr von einem göttlichen Willen oder einer sozialen Ständebindung abhängen, sondern von der Ausbildung der eigenen Fähigkeiten, Interessen und Ziele, von seiner Bildung. Dabei ist Bildung vor allem Selbstbildung, Entfaltung und Kultivierung aller Fähigkeiten und Talente.

Verarbeitet wird dieses Menschenbild nicht nur in den Bildungstheorien jener Zeit von Rousseaus *Émile* über Schillers *Briefe über ästhetische Erziehung* bis Schleiermacher, Humboldt und Herbart, sondern auch in den Bildungsromanen, allen voran Goethes *Wilhelm Meister*. Auch Fichte spricht dem Menschen einen inneren Tätigkeits- und Bildungstrieb, ein unendliches Streben und Sehnen zu. Eine Fülle ähnlicher Äußerungen findet sich bei allen Frühromantikern. Bei Novalis beispielsweise ist zu lesen: „Jeder Mensch ist ohne Maß veränderlich." (NW II, 429) Und da es keine metaphysische Wesensbestimmung des Menschen gibt, keine anthropologische Fixierung, ist der Begriff des Menschen unbestimmt: „Der Mensch – Metapher." (NW, II, 351, 174) Menschen*bild* und *Bild*ung sind also wechselseitig aufeinander bezogen. Die Selbstformung richtet sich nach dem Bild, das wir von uns entwerfen, umgekehrt ist das Bild vom Menschsein geprägt von der Idee der Bildsamkeit, der Veränderbarkeit und Offenheit.

Schlegel beschreibt Bildung als den widerspruchsvollen Prozess von freier Tätigkeit und Begrenzung durch die Welt und durch sich selbst, als Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung (II, 149, 28), als „antithetische Synthesis" und „eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen" (XVIII, 82f., 637). Diese Auffassung von innerer Dynamik im menschlichen Dasein konterkariert das Ideal einer harmonischen Persönlichkeit und betont die Vielfalt und Dissonanz der menschlichen Fähigkeiten und Kräfte.

Die romantische „Sehnsucht nach dem Unendlichen"

Der Begriff des *Unendlichen* spielt nicht nur bei eher religiös inspirierten Autoren wie Spinoza, Jacobi oder Hemsterhuis eine wichtige Rolle, sondern wird im ausgehenden 18. Jahrhundert gerne benutzt, um einerseits die Grenzenlosigkeit des Universums, die unendliche Mannigfaltigkeit der Hervorbringungen einer werdenden Natur, und andererseits die konstitutionelle Unbestimmtheit und unendliche Potentialität des Menschen, seines Vermögens und seiner Werke zu fassen.

So ist auch Fichtes Philosophie am 'Unendlichen' ausgerichtet. Fichte hat mit seinem Theorem vom *Schweben der Einbildungskraft* die ins Unendliche weisende Möglichkeitsstruktur geistiger Tätigkeit markiert. In Fichtes Philosophie fungiert die Einbildungskraft nicht nur als der endogene Antriebsmechanismus des Ich, sondern auch als die Fähigkeit zur permanenten Vermittlung von Gegensätzen, die zugleich neue Gegensätze produzieren. Sie ist ihm das schlechthin unabhängige Vermögen im Ich, das in der Lage ist, das Bestehende immer wieder zu übersteigen und das Ich so ständig über das Bisherige hinaus zu treiben. Fichte hat nicht nur betont, dass die theoretische Tätigkeit nie an ein Ende kommen könne und ins Unendliche weiterliefe, wenn sie nicht „durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft" (GA I, 2; 301; SW I, 144) im jeweiligen Erkenntnisakt beschränkt und angehalten würde, wodurch allein erst ein Objekt zu fixieren sei. Sondern er bindet die Unendlichkeit des Ich an das konstitutionelle, unaufhörliche 'Streben' des Ich. Für Fichte ist das Unendliche also kein Besitz des Bewusstseins, sondern ein Ideal, dem sich der Geist stets nur anzunähern strebt.

Vor allem aber die Frühromantiker verwenden die Idee des Unendlichen als einen wesentlichen Aspekt der Weltbeschreibung und als Vorstellung vom spezifisch Menschlichen. Demnach ist für den Menschen die ambivalente Situiertheit zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, Bestimmtheit und Unbestimmtheit charakteristisch. Der Mensch ist gedacht als ein endliches, körperlich-sinnliches Wesen und unendliches, geistiges Wesen zugleich, ohne jemals eine endgültige Versöhnung zu erreichen. Jede menschliche Wirksamkeit resultiert aus dem sich wechselseitig bedingenden Bezug von Öffnung aufs Unendliche und Verendlichung durch jedes konkrete Handeln und dessen Produkte. Für Schlegel ist der Mensch prinzipiell entwicklungsoffen, perfektibel; er kann keine Möglichkeit ganz und niemals alle Möglichkeiten realisieren. Durch jede Realisierung beschränkt er sich aktual, durch seine geistige Disposition steht jedoch jedem neuen Wollen eine Unendlichkeit von potentiellen Zielen offen. Diese Offenheit fühlt der Mensch durch ein unbestimmtes *Sehnen*. Dieses Sehnen hat Fichte als ein Grundvermögen des Bewusstseins herausgestellt, haben dann vor allem die Romantiker exponiert als „Sehnsucht nach dem Unendlichen". Sie wird zum Signum der Romantik überhaupt, nicht nur in der Poesie und Philosophie, sondern auch in der Musik, Malerei und Religion.

In der Metapher des 'Unendlichen' fasst Schlegel die Potentialität des Geistes, die sich auf seine gesamte Wirksamkeit erstreckt, auf die Vielfalt von Zielsetzungen, auf die geistige Kreativität in der künstlerischen Produktion und Werk-Rezeption, auf die Sinnfülle und hermeneutische Offenheit von Texten, auf die Unabschließbarkeit und Relativität von Wissen. Auch Philosophie wird bezogen aufs Unendliche, sie ist „Bewußtsein des Unendlichen". Das Unendliche, als Sinnhorizont und Gegenstand der geistigen Tätigkeit übersteigt dabei alle Fähigkeit des Menschen, es zu denken, es zu sagen, es zu realisieren. Es kann nur indirekt, symbolisch-allegorisch, gefasst werden. Dies impliziert die Auffassung eines approximativen, prozessualen Philosophierens. Philosophie ist damit ein „Suchen und Nicht finden können" (III, 100). Ironie steht paradigmatisch für dieses Verständnis menschlicher Wirksamkeit.

Ironie

Schlegels Ironiekonzept ist der Versuch, Menschsein zu denken unter den Bedingungen in Frage gestellter Wertstrukturen, Orientierungen und Deutungsmuster. Ironie ist „die Stimmung, welche alles übersieht, und sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigne Kunst, Tugend, oder Genialität" (II, 152, 42). Hierzu ist ein hoher Grad reflexiver Distanzierung gefordert. Diese Distanzierung kann unterschiedlichste Formen annehmen. Sie ist Skepsis gegenüber Wahrheitsansprüchen, gegenüber Objektivitätsstandards und Normsystemen. Ironie fungiert als kritische Selbstbeschränkung des Erkennens, als Relativierung der normativen

Gehalte von Wertmustern wie Moral und Religion, als Historisierung des Wissens und Interpretierens. Ironie betont die historisch-kulturelle Kontingenz der Aussagen über die Welt.

Schlegel tastet sich mit seinem Ironiekonzept in verschiedene Richtungen vor, um diese geistige Situation der Offenheit, Bestimmungslosigkeit und auch Verunsicherung zu beschreiben. Ironie gerät damit zum Schweben ohne endgültige Fixierung. Ironie bricht mit der Vorstellung, es gebe so etwas wie ein festes Zentrum für das Denken oder eine letztverbindliche Instanz für die Konstruktion von Theorien. Deshalb ist eine Haltung gefordert, die vermeintlich sicheres Wissen wieder in Frage stellt, eine kritisch-skeptische, ironische Haltung. Hierin weiß sich Schlegel mit dem platonischen Sokrates verbunden, der Ironie anwandte, um in seinen philosophischen Dialogen durch die immer wieder neu ansetzenden Fragen die Gesprächspartner von ihrem Nichtwissen zu überzeugen. Ironie hält am philosophischen Erkenntnisanspruch fest und relativiert ihn zugleich.

Ironie ist das Schweben zwischen den Extremen, in allgemeinster Form umschrieben als Schweben zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Sie ist die in jedem geistigen Akt immer mitschwingende Spannung zwischen Anspruch und Mittel, Form und Gehalt, enthusiastischem Streben nach Wissen und Skepsis gegenüber den jeweils erreichten Resultaten. Der Mensch kann immer nur relatives Wissen erreichen und dieses auch nur symbolisch aussagen. Sprache, Erkenntnis Kunst sind nur offene Deutungen, kein Abbild der Wirklichkeit. Ironie trägt die Auffassung von der „Unmöglichkeit und Notwendigkeit einer vollständigen Mitteilung" (II, 160, 108). Mit diesem Konzept wertet Schlegel solche sprachlich-epistemischen Formen auf, die in einem szientistischen Verständnis von Philosophie möglichst eliminiert werden sollen: die Paradoxie, die Ambivalenz, die Unverständlichkeit.

Ironie ist in dem 'Schweben zwischen' eine Form dialektischen Denkens, das in Anknüpfung an die Sokratisch-Platonische Philosophie des Dialogs und Fichtes Konzept des Schwebens der Einbildungskraft weitergeführt wird. Die Einbildungskraft ermöglicht das Vermitteln von Widersprüchen, das Schweben zwischen den Seiten eines Gegensatzes. Durch das Hin- und Herpendeln zwischen den Opposita werden diese sowohl festgehalten als auch wechselseitig relativiert. Diese immanente Dialektik als dynamisches Grundprinzip immer weiter treibender Tätigkeit und Agilität wird von Schlegel auch Wechselverhältnis, Spiel der Möglichkeiten, Oszillieren oder Paradoxie genannt. Alle diese Formen konstituieren eine spezifische Weltsicht, die mit Schlegel unter dem Titel 'Ironie' gebündelt werden kann.

Ironie ist auch Kennzeichen für das moderne Verständnis von Kunst. Gerade in der Literatur und Literaturtheorie hat Schlegels Ironiebegriff die größte Wirkung entfaltet. Ironie steht für die reflexive Kompetenz im Zusammenhang mit der

Schaffung und Bewertung von Kunstwerken. Ironie ermöglicht es dem Künstler und Publikum, das Werk nicht mehr als Abbild der Wirklichkeit (Mimesis), sondern als freie Kreation (Poiesis) zu verstehen. Die Aufgabe des Lesers bzw. Publikums ist es dann, in einen vielschichtigen und produktiven Interpretationsprozess einzutreten.

Schlegel konzipiert 'Ironie' als ein universales theoretisches Instrument und kultiviert in ihr einen spezifischen Habitus. Ironie ist „unbedingt notwendig" (II, 160, 108), weil sie die unabdingbare Bedingung für ein der Moderne angemessenes Welt- und Selbstverständnis darstellt. Sie charakterisiert die Moderne als Zeitalter der Historisierung und Relativierung, des Kontingenzbewusstseins. In dieser Hinsicht wird der Ironiebegriff durch spätere Philosophen fortgeführt, z. B. durch Kierkegaard, Nietzsche oder Rorty.

Historische Weltsicht

Die Auffassungen von Perfektibilität und Revolution, die „Querelle des Anciens et des Modernes", Theorien zur Geschichte der Menschheit (z. B. bei Condorcet, Herder, Kant oder Schiller) sind deutlicher Ausdruck eines sich entwickelnden und konsolidierenden Verständnisses der Historizität der menschlichen Kultur. Dieses historische Bewusstsein wird genährt durch die mit der bürgerlichen Entwicklung verbundenen gesellschaftlichen, politischen, kulturellen und wissenschaftlichen Umwälzungen. Im Zuge dieser Entwicklung entsteht eine größere Differenzierung der Gesellschaft, die vielfältige Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet und plurale Denkmuster zu schätzen lernt. Die Theorien zur Geschichte der Menschheit fassen die Entwicklung der Menschheit als einen offenen, teleologisch nicht gebundenen Prozess, in dem der Lebensweg nicht mehr durch ständische Ordnung festgelegt ist, sondern jedem Einzelnen eine Vielfalt von Entwicklungsmöglichkeiten offen steht. Verarbeitet wird dies auch in den Bildungstheorien und Bildungsromanen der Zeit.

Insbesondere Schlegel geht aus von der Historizität der Kultur, von der historischen Relativität und Kontingenz unseres Wissens. So fordert er immer wieder die Verbindung von Systematik und Historie, einen historisch-systematischen Stil (XVIII, 35, 173) oder dass das Transzendentale historisiert werde müsse (XVIII, 92, 756). Er prognostiziert, dass die kritische Philosophie, also diejenige Kants und Fichtes, durch eine historische Philosophie abgelöst werden wird. (XVIII, 74, 543) Mit Blick auf diese Verendlichung und Historisierung unseres Wissens weist Schlegel Letztbegründungsansprüche für Wissens- und Wertsysteme zurück. Es kann so als eine zentrale Aufgabe seiner gesamten frühromantischen Philosophie angesehen werden, die historische Perspektive in das Denken zu integrieren. Dies zeigt sich in der ironisch-skeptischen Grundhaltung, in der prozessualen Hermeneutik, in der Einbeziehung der Philosophiegeschichte, in der Relativierung der

Wertmuster und Legitimationsdiskurse und nicht zuletzt in der Zurückweisung allgemein verbindlicher Kriterien und Standards für die Beurteilung des literarischen und künstlerischen Schaffens.

Antiszientistische Systemkritik

Kant und Fichte zielen auf ein philosophisches System, das seinen Halt in apriorischen Denkstrukturen hat, um so die Philosophie als Wissenschaft zu begründen und durchzuführen. Hier setzt Schlegels Kritik an. Wenn die Welt und der menschliche Geist als perfektibel gedacht werden, ist der Anspruch nicht aufrechtzuerhalten, das philosophische Wissen in einer starren Form wie die des Systems fixieren zu wollen. Auch ist für Schlegel der Rückverweis auf apriorische Bedingungen des Erkennens wenig überzeugend. Wenn es von dem eigentlichen Gegenstand der Philosophie, dem Unendlichen, kein systematisches Wissen geben kann, wird Philosophie vor allem darin bestehen, sich ihrem Gegenstand immer neu zu nähern. Sie ist in dieser Hinsicht Interpretation, Experiment, Suche und verbindet sich so mit einem hermeneutischen, nicht an den exakten Wissenschaften orientierten Verständnis von Philosophie. Philosophie soll nicht Wissenschaft sein, sondern Weisheit.

Insbesondere richtet sich Schlegel gegen die Idee eines philosophischen Systems, bei dem von einem evidenten Grundsatz aus alle Kategorien deduziert werden sollen. Schlegel polemisiert gegen die „Grundsucher" vom Schlage Reinholds oder Fichtes (XVIII, 19, 5). Mit Novalis ist er der Meinung, dass es in der Philosophie gar keinen ersten Grundsatz geben kann, sondern ein Netzwerk von Begriffen gebildet werden muss, das aufgrund der in diesem Netzwerk gegebenen Möglichkeit wechselnder Perspektiven das Denken in Bewegung hält. Dabei sind verschiedenste flexible, multifunktionale Verweisungszusammenhänge zwischen den Begriffen möglich. Und erst diese begrifflichen Relationen stiften den systematischen Zusammenhang. Der Ausgangspunkt des Philosophierens kann bestenfalls die Wechselbeziehung zwischen zwei oder mehreren Grundsätzen sein. Ein solcher „Wechselgrundsatz" verkörpert nicht den einzig richtigen Ausgangspunkt, sondern dient nur heuristisch-hypothetisch als Beginn der philosophischen Reflexion.

Die notwendige Fixierung der Begriffe, die ein szientistisches System vornimmt, widerspricht nach Ansicht Schlegels der Idee der Entwicklungsoffenheit. Philosophie ist für Schlegel ein Streben nach Wissen, ohne dieses zu erreichen, und kann deshalb auch nicht in ein System gebracht werden. Da das mögliche Wissen unendlich ist, kann es keinen ersten, unbezweifelbaren Grundsatz geben, aus dem die Philosophie zu deduzieren wäre. Philosophie setzt vielmehr immer schon in der Mitte an, es gibt keinen prinzipiellen Anfang. Die Erkenntnis hat keinen archimedischen Punkt. Schlegel bringt diese Auffassung in das Bild von

der krummen Linie, die alle möglichen Formen annehmen kann, aber deren „eines Zentrum in der Unendlichkeit liegt“ (II, 415). Diese Linie hat keinen Anfang und kein Ende, egal, wo man sich auf ihrer Bahn bewegt, immer befindet man sich schon in der Mitte. Aber von jedem Punkt aus lassen sich neue Bahnen beginnen, neue Entwürfe kreieren. Ein so verstandener romantischer Idealismus ist selbst unendlich „*sowohl intensiv als extensiv*“ (XII, 9). Philosophie im Sinne des frühromantischen Schlegel ist nicht nur relativ, sondern auch individuell, weshalb es potentiell unendlich viele philosophische Systeme geben kann. (XVIII, 92, 752) So fordert Schlegel einen Pluralismus der Methoden und Prinzipien. Systematische Einheit ist nur fiktiv, sie wird hergestellt, produziert.

Doch anerkennt Schlegel durchaus, dass auch das regelhafte, systematische Denken fruchtbar ist, nur ist es in seinem Wahrheitsanspruch durch alternative Systeme oder Systematiken zu relativieren. Systemkritik und Systemdenken sind selbst untrennbar verbunden. Schlegel verwirft also nicht generell systematisches Denken, sondern richtet seine Skepsis auf die Resultate, die von der Systematik erhofft werden, nämlich die Sicherung von argumentativer Plausibilität und Wahrheitsevidenz. Schlegel stellt sich ein System als „*Chaos von Ideen*“ vor (XVIII, 354, 400), und die Beziehung der Systeme untereinander ebenfalls als „ein Chaos von Systemen“ (XII, 5). Chaos aber heißt hier nicht Willkür, absoluter Zufall, sondern die Möglichkeit einer Vielfalt von Bezügen der systemkonstituierenden Elemente untereinander.

Jedes System braucht Korrektive, z. B. in der Form konkurrierender Systeme, und eine Flexibilisierung der systematischen Struktur. Es gibt keine endgültig befriedigende philosophische Form. Das System ist „das Subjektivste“ an einer Philosophie. (XVIII, 22, 45) An die Stelle des Systems treten alternative Formen: das Fragment, der Brief, der Dialog, der Roman.

Insbesondere die fragmentarisch-aphoristische Form hat Schlegel zu einer spezifisch philosophischen Arbeits- und Darstellungsweise entwickelt. Ein Fragment bringt einen wichtigen Gedanken zum Ausdruck und hat darin eigenen Bedeutungsgehalt. Dieser Gehalt des Fragments wird jedoch sowohl durch die Fragmentform selbst als auch mit Mitteln der inneren Konstruktion des Fragments relativiert. Ein Fragment ist aufgrund seiner punktuellen Semantik deutungsoffen, aber eben nicht beliebig, sondern in den Bedeutungskontext eingebunden, den eine (potentielle) Gesamtheit von Fragmenten konstituiert. Ein Fragment muss weitergedacht, ergänzt und gedeutet werden. Dies erfordert kombinatorischen Geist, die Fähigkeit zur Herstellung von Synthesen.

In diesem Verständnis von Philosophie drückt sich die Vorstellung aus, dass es kein abschließendes Wissen, keine absolut gültige Wahrheit gibt, sondern nur immer neue Versuche, einen Gegenstand oder Zusammenhang zu verstehen und zu beschreiben. Schlegel orientiert das philosophische Methodenverständnis nicht

mehr an der formalen Logik, sondern am dialektisch-ironischen Denken, das als Instrument der Vermittlung von Gegensätzen fungiert. Philosophie soll nicht vorrangig abzielen auf methodologische Strenge und logische Konsistenz, sondern auf Perspektivenvielfalt, Offenheit und Pluralität der Methoden. Philosophie ist ein „Experiment“ (XII, 3) mit offenem Ausgang, das jeder, der philosophiert, neu startet und immer wieder startet.

Hermeneutik und Sprachtheorie

Verbunden ist das historisch-entwicklungsorientierte Denken mit einem neuen Verhältnis zur Sprache, das sich ablesen lässt an der Entwicklung einer modernen Sprachtheorie (Herder, Brüder Schlegel, Humboldt) sowie einem neuen Selbstverständnis sprachbezogener Wissenschaften wie der Philologie, Rhetorik und Hermeneutik.

Schlegel behandelt Hermeneutik als ein mehrperspektivisches, zyklisches Verfahren der Produktion, Deutung und Deutung der Deutung, das in immer wieder neu ansetzenden Interpretationen geistige Gebilde erschließt. Wenn das Ende erreicht ist, muss der Durchgang, die Durcharbeitung, erneut erfolgen, ohne an ein definitives Ende zu kommen. Dies gilt für alle geistigen Produktionen, auch die Philosophie.

Wenn Schlegel die Leser auffordert, endlich „*das Verstehen zu verstehen*“ (II, 412), dann geht es ihm um die Einsicht in eine solche Auffassung von Sprache und Sinnerschließung. Mehr noch, auf der Tagesordnung setzt er nun die Aufgabe, die die Moderne kennzeichnende fundamental veränderte Auffassung von Sprache auf den Begriff zu bringen und die Anforderungen an Hermeneutik resp. Philologie (beides wird von Schlegel oft synonym verwendet) neu zu bestimmen. Verstehen und Interpretieren gelten nun als ein prinzipiell unabschließbarer und nie endgültig sich in einem Resultat beruhigender Prozess. Wer philologisch- hermeneutisch mit Texten arbeitet, braucht nicht Regelkenntnis, sondern wie Novalis ganz parallel mit Schlegels Intentionen schreibt, „Sinn für das Leben und die Individualitaet einer Buchstabenmasse“; er ist „Wahrsager aus Chiffern“ (NW, II, 387, 334).

Schlegel tendiert zu einem nominalistischen Sprachkonzept und macht die Metaphorizität und Symbolisationskraft von Sprache geltend, die zu immer neuen Ausdeutungen des semantischen Gehalts motivieren. In diesem Konzept gelten sprachliche Zeichen als willkürliche Erfindungen, deren Bedeutungsgehalt auf gemeinsamer Sprachpraxis und Vereinbarung beruht. Interpretationen von Texten können sich damit nicht mehr auf die Übereinstimmung mit dem Gegenstand berufen. Sprache selbst wird als ein flexibles, formbares Instrument der Weltauslegung verstanden. Es ist die radikale Einsicht vor allem Schlegels und Hardenbergs, dass eine von allen vorgängigen Instanzen entbundene Weltsicht ihren Halt

nur noch in ihren eigenen Konstruktionen hat. Diese müssen sich durch inhärente Funktionen und Regeln selbst stabilisieren. Das beste Bild, das Schlegel hierfür gefunden hat, ist die Beschreibung einer sich immer weiter potenzierenden Reflexion, die sich immer wieder nur auf sich selbst beziehen kann und sich so „in einer endlosen/ Reihe von Spiegeln" vervielfacht. (II, 182f., 116)

Mit der Bindung von Sprache an die Offenheit und Unabschließbarkeit der geistigen Tätigkeit des Subjekts ist das Herangehen an Sprache, an Symbolisationen jeder Art, immer hermeneutisch, d. h. ein relativer, individueller, historischer Versuch, auszulegen und einen Sinn zu erschließen. Damit wird die interpretative Aufgabe der Hermeneutik für alle Sinngebilde universalisiert. Schlegels Denken ist jedoch, im heutigen Methodenverständnis, nicht nur interpretativ-hermeneutisch, sondern in der ironisch-skeptischen Infragestellung von Deutungsmodellen auch Sinn-dekonstruierend.

Sprache, Kommunikation, Textarbeit sind nach Schlegel gekennzeichnet durch das Schweben zwischen Verständlichkeit und Unverständlichkeit, durch eine Spannung, die sich nicht auflösen lässt, weil sie dem Geistigen und der Sprache eigen ist. Schlegel hat dies mit seinem Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* deutlich zum Ausdruck gebracht. Das Ideal gelingender Kommunikation wird nicht mehr länger gebunden an die Forderung vollkommener Übereinstimmung der Gesprächspartner, sondern besteht in der Dynamik von Verstehen, Missverstehen und Unverständlichkeit, die das Interesse an der Fortsetzung der Kommunikation erzeugt.

In diesem offenen Sprachkonzept hat jede konkrete Symbolisation ihr Pendant in einer infiniten oder transfiniten Bedeutungsdimension. Schlegel stellt deshalb solche sprachlichen Mittel in den Vordergrund, die eine große semantische Offenheit ermöglichen, wie beispielsweise das Fragment, die Allegorie, die Arabeske. Der Platz einzelner Begriffe, Theoreme und ganzer Diskurse bleibt damit funktional vielfältig bestimmbar. Die Sprache ist kein ein für allemal festgefügtes System von Regeln und Inhalten, sie ist immer schon mehr und anderes, als die sie benutzenden Subjekte realisieren. Deshalb wird der Prozess der Deutung und Auslegung immer wieder neu ansetzen. Schlegel intendiert eine Philosophie, die selbst offen bleibt und die insbesondere auch mit literarischen Mitteln arbeitet.

Die Synthese von Philosophie und moderner Poesie

Schlegels philosophische Zielstellungen sind ohne die Reflexion der zeitgenössischen Entwicklungen in der Literatur undenkbar: Lessing, Goethe und Schiller, Forster, Tieck, Jean Paul. Diese sind verbunden sind mit neuen Intentionen, Formen und Inhalten literarischen Schaffens. Mit dem Anliegen Schlegels, Philosophie und Poesie zu verbinden, soll die Philosophie flexiblere Darstellungsmittel und schöpferische Kraft gewinnen, die Poesie Reflexivität, Methodenverständnis

und eigenen Erkenntnis- und Orientierungswert. In der Poesie geht es um Individualität und Kreativität, wohingegen die Philosophie aufs Allgemeine und Regelhafte zielt. Die Synthese beider Bereiche verflüssigt diese Zuordnungen. Durch die Verbindung von Philosophie und Poesie werden auch die verschiedenen Wesenskräfte des Menschen – Rationalität auf der einen Seite, Einbildungskraft und Sinnlichkeit auf der anderen Seite – zusammengeführt.

Schlegel bezeichnet eine selbstreflexive Poesie als Transzendentalpoesie. Sie ist Produkt eines schöpferischen Geistes, eines produzierenden Denkens, das die Realität nicht abbildet, sondern eine künstliche 'Welt' erschafft. Eine solche Poesie sieht Schlegel in Parallele zur Transzendentalphilosophie. Mit der Kantischen Umwendung der Erkenntnistheorie von der Frage nach den Dingen zu der Frage nach den Erkenntnismodalitäten für die Dinge ist eine ontologische oder theologische Fundierung von Erkenntnis und sprachlicher Darstellung eliminiert. Ein solches antimetaphysisches Weltbild, bei dem an die Stelle der Rekonstruktion einer vorgegebenen Realität die Konstruktion von Sinnkomplexen tritt, liegt sowohl der Transzendentalphilosophie also auch der Transzendentalpoesie zugrunde.

Poesie gilt dabei als ebenso epistemisch gehaltvoll wie Philosophie, beide geben gleichwertige Beschreibungsweisen unserer Welt. Sie bilden Welt nicht ab, sondern entwerfen sie. Die Einbeziehung der Poesie in die Philosophie bedeutet für die Philosophie: Sie soll mehr sein als Wissenschaft, nämlich kreative Sinngebung, „combinatorisches Experimentiren" (XII, 21) und symbolische Konstruktion der 'Welt'. Während die Philosophie jedoch vor allem mit Begriffen arbeitet, stehen der Poesie andere, subtilere, offenere und individuellere Mittel zur Verfügung, die Schlegel gerne auch für die begrifflich arbeitende Philosophie fruchtbar machen möchte: z. B. Metaphern und Allegorien. Dabei ist es gerade die Allegorie, die die Aufmerksamkeit Schlegels auf sich zieht, denn sie eignet sich als Mittel, dem spezifischen Gegenstand der Philosophie und Poesie, dem Unendlichen, Rechnung zu tragen. Die Allegorie ermöglicht es, das Unendliche in seinem Sinn einzukreisen, ohne es dabei aber endgültig zu fixieren. Allegorien prädizieren nicht, sondern evozieren einen Sinnhorizont, ohne diesen auszufüllen. Er bleibt für beliebige weitere Deutungen offen.

Die Poesie ist dabei auch noch aus einem anderen Grund von besonderem philosophischem Interesse. Denn es sind neben der Philosophie auch die jüngsten Entwicklungen der Poesie, aus deren Analyse Schlegel Kriterien für die Charakterisierung der Moderne, für das moderne Weltbild überhaupt, gewinnt, die sich dann in der Literaturkritik durchaus bewähren werden. Dabei kann er vor allem an Kants *Kritik der Urteilskraft* anknüpfen. Insbesondere zwei Aspekte in Kants Ästhetik sind dabei von besonderem Interesse. Erstens geht es in der Ästhetik nicht mehr um eine Theorie des objektiv Schönen, also eine Theorie, die objektiv-

allgemeine Kriterien aufstellt, nach denen ein Kunstwerk zu beurteilen wäre. Dies findet sich bei Schlegel wieder, wenn er sagt, niemand könne wagen, das Ideal der romantischen Poesie bestimmen zu wollen, weil diese immer im Werden sei. (Vgl. II, 183, 116) Zweitens bricht die Kantische Theorie mit der Nachahmungsästhetik und definiert den Künstler als das Genie, das der Kunst die Regel gibt, der also aus sich selbst heraus, aus seiner reflexiven Kompetenz und imaginativen Kraft ein Werk schafft. Diese Kunstauffassung liegt dann auch der frühromantischen Dichtung zugrunde. Die poetische Theorie der Frühromantik entwickelt diese Kantische Grundlegung weiter und formuliert die Kriterien moderner Poesie deutlicher aus.

Phantasie, Gefühl, Liebe

Die Abgrenzung von einem szientistischen Philosophie- und Erkenntnisbegriff untersetzt Schlegel durch eine Umdisponierung der kognitiven Vermögen: durch die Entmächtigung einer als rein analytisch-instrumentell verstandenen Vernunft, die Inanspruchnahme einer Bedeutung verstehenden und auslegenden Instanz, dem Verstand, und die Wertschätzung solcher nicht-rationaler Funktionen wie Liebe, Gefühl, Sinn, Ahnung, Phantasie. Damit problematisiert er die Rationalitätsstandards der szientistischen Philosophie, ohne aber einem Irrationalismus zu verfallen. Er weist der imaginativen, schöpferischen Weltdeutung größere epistemische Potenz zu als der methodengeleiteten Wissenschaft.

Fichte hat mit der *Einbildungskraft* ein schlechthin unabhängiges Vermögen im Ich angenommen, das alles Bestehende transzendiert, das Ich ständig weitertreibt und damit ein unaufhörliches Streben und Sehnen im Ich begründet. Er hat mit seinem Theorem vom 'Schweben der Einbildungskraft' die ins Unendliche weisende Möglichkeitsstruktur geistiger Tätigkeit gefasst, die jedoch eingebunden bleibt in ein szientifisches Philosophiemodell.

An dieses Konzept der Einbildungskraft kann Schlegel anknüpfen, doch versucht er – gegen Fichte – das Bewusstseinshandeln von apriorisch vorgegebenen Denkgesetzen zu entbinden. In der *Kölner Vorlesung* 1804/05 bestimmt er das höhere Bewusstsein als dasjenige, das keinen solchen Gesetzen unterliegt, sondern sich frei über jegliche Beschränkungen erhebt. Nur so ist es Schlegel zufolge dem Menschen überhaupt möglich, zu einem Verstehen und Interpretieren von sinnhaften Bedeutungen zu gelangen.

Religion und Mythologie

Der aufklärerische Anspruch, alles der eigenen kritischen Beurteilung zu unterziehen, stellt auch die Religion auf den Prüfstand. Mit der Reformation beginnt ein Prozess der Entdogmatisierung und Pluralisierung der christlichen Religion. Keine Form von Religion soll alleinigen Anspruch auf Verbindlichkeit erheben können,

wie beispielsweise Lessing dies in *Nathan der Weise* vorführt. Schlegels Zeit ist geprägt von der Auseinandersetzung um die Funktion von Religion und Formen des Glaubens. Eine wichtige Rolle spielen hier auch die Debatten um Spinozas Atheismus, der wohl vor allem durch Jacobis *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) bekannt wurde, Schleiermachers *Vorlesungen über Religion* (1799) sowie die Diskussionen um eine Neue Mythologie, in die nicht nur Herder, Schiller und Goethe involviert sind, sondern auch Hölderlin, Novalis, Schelling und der frühe Hegel. Auch Schlegel spricht ab etwa 1799 von Mythologie und von der Einbeziehung der Religion in Philosophie und Poesie.

Wenn Schlegel Religion mit Philosophie und Poesie verbinden will, dann soll die innovative, produktive Leistung des Idealismus und der Poesie auch ein neues Verständnis von Religion hervorbringen. Im frühromantischen Interpretationskontext gilt nicht nur der Begriff Gottes (XVIII, 170, 546), sondern die gesamte Religion als Konstrukt. Hierfür verwendet Schlegel auch die Bezeichnung „Magie". Poesie wird als „die wahre Magie und Theosophie" (XVIII, 375, 661) angesehen, und diese wahre Magie kann zum experimentellen Entwerfen der Gottheit (XVIII, 334, 131) avancieren. Eine solche Religion oder Mythologie wäre von aller Dogmatik entbunden, wäre individuell und deutungsoffen. Erst im Zuge seiner späteren Konversion zum Katholizismus erhält dieses offene Konzept eindeutig christlichen Gehalt. Hier ist der Übergang zur späteren Romantik markiert. Während Schlegels frühromantisch-radikales Denken gekennzeichnet ist durch den Verzicht auf einen letzten Flucht- und Orientierungspunkt des Denkens, wird in seiner späteren Philosophie das vormals offene 'Unendliche' gefüllt mit 'Gott', werden die Ideale der Französischen Revolution umgelenkt in die Hoffnung auf ein 'Goldenes Zeitalter', auf eine versöhnte, homogene, religiös fundierte und patriarchal verfasste Gesellschaft.

Frauenbild

Auch die Ansicht vom Verhältnis der Geschlechter und zur Rolle der Frau gehört zu den innovativen Elementen des philosophischen Weltbildes der Frühromantiker. Zwar wurde dieser Aspekt der Schlegelschen Philosophie in der vorliegenden Arbeit nur kurz erwähnt (vgl. S. 250), doch soll er im Fazit zu Schlegels frühromantischem Philosophieren nicht unerwähnt bleiben.

Entschieden spricht Schlegel beiden Geschlechtern prinzipiell die gleichen Entwicklungsmöglichkeiten zu. Und er prangert die reale Situation der Frau ganz offen an. Auch Novalis schreibt: „Jezt ist die Frau Sklavin geworden." (NW II, 713, 1106) Eine solche versklavende Bindung an das häusliche Leben hat Fichte der Frau in seiner Behandlung der Ehe in der *Grundlage des Naturrechts* zugedacht. Sein Ausgangspunkt ist die anthropologische Aussage: Der Natureinrich-

tung nach steht das weibliche Geschlecht „um eine Stufe tiefer“ als das männliche (GA I, 4, 99; SW III, 308). Der Mann dürfe sich zu seinem Geschlechtstrieb bekennen, die Frau nicht. Der Mann dürfe freien, die Frau nicht. Eheschließung bedeute für die Frau, dass sie ihre Personalität ihrem Manne hingebe:

> „Ihre eigene Würde beruht darauf, daß sie ganz, so wie sie lebt, und ist, ihres Mannes sey, und sich ohne Vorbehalt an ihn und in ihm verloren habe. [...] Nur mit ihm vereinigt, nur unter seinen Augen, und in seinen Geschäften hat sie noch Leben und Thätigkeit./ Sie hat aufgehört, das Leben eines Individuums zu führen; ihr Leben ist ein Theil seines Lebens geworden, (dies wird treflich dadurch bezeichnet, daß sie den Namen des Mannes annimmt.)“ (GA I, 4, 102; SW III, 312f.)

Die Frau sei praktisch veranlagt, der Mann aber spekulativ. Frauen könnten nichts erfinden, aber immerhin begabt sein im Erlernen von Sprachen oder in Gedächtnisleistungen. Sie könnten aber niemals Philosophinnen oder Schriftstellerinnen sein. (GA I, 4, 135; SW III, 352)

Schlegel reagiert heftig auf das tradierte Frauenbild. Im *Athenäum* schreibt er:

> „Die Frauen müssen wohl prüde bleiben, so lange Männer sentimental, dumm und schlecht genug sind, ewige Unschuld und Mangel an Bildung von ihnen zu fodern.“ (II, 170, 31)

Gegen Fichtes Auffassung, die Frau gebe ihre Persönlichkeit ihrem Gatten hin und verliere damit alle Rechte, macht Schlegel geltend, dass Ehe auch so verstanden werden könne, dass jeder „ein Individuum für sich“ und nicht „der integrante Teil einer gemeinschaftlichen Personalität“ sein sollte (II, 170, 34). Der Idee einer solchen gleichberechtigten Partnerschaft hat Schlegel mit seinem von den Zeitgenossen heftig angegriffenen Roman *Lucinde* literarisch Gestalt gegeben.

In dem 1799 im *Athenäum* abgedruckten Brief an Dorothea mit dem Titel „Über die Philosophie“ setzt sich Schlegel mit dem Geschlechterverhältnis explizit auseinander.

> „Der eigne Sinn, die eigne Kraft und der eigne Wille eines Menschen ist das Menschlichste, das Ursprünglichste, das Heiligste in ihm [...]; die Geschlechtsverschiedenheit ist nur eine Äußerlichkeit des menschlichen Daseins [...]. In der Tat sind die Männlichkeit und die Weiblichkeit, so wie sie gewöhnlich genommen und getrieben werden, die gefährlichsten Hindernisse der Menschlichkeit“. (VIII, 45)

Schlegel stellt es als Bestimmung jedes Menschen heraus, „die Gedanken der Gottheit“ zu erfassen und im eigenen Leben geltend zu machen. (VIII, 42) Hierzu verhelfe den Frauen die Philosophie, den Männern hingegen die Poesie. (VIII, 53) Zwar seien die Frauen von Natur und durch Tradition an den häuslichen Bereich verwiesen, aber Häuslichkeit sei eben nicht die Bestimmung der Frauen. (VIII, 43)

Schlegel sieht einen deutlichen Zusammenhang zwischen der tradierten Rollenfixierung und den Entwicklungsmöglichkeiten, die Frauen in der Gesellschaft eingeräumt werden. Vor allem erkennt er, dass mit der Eigentums- und Erbregelung allein über die männlichen Familienmitglieder den Frauen ein unabhängiges

Leben verwehrt wird. (XII, 47f.) Schlegel geht sogar noch weiter und behauptet, dass eine demokratische Entwicklung bei solchen Familienverhältnissen nicht möglich sei. Er denkt weit über seine Zeit hinaus in seiner Auffassung, dass Frauen in allen gesellschaftlichen Belangen dem Mann ebenbürtig sind, dass es darauf ankommt, ihnen die gleichen Entwicklungs- und Mitwirkungsmöglichkeiten zu geben und dass hieran Demokratien sich messen lassen müssen.

Modernitätsbewusstsein

Nicht nur Kant, Fichte, Schelling oder Hegel waren überzeugt, mit ihrer Philosophie etwas ganz Neues, Progressives und Wegweisendes begonnen zu haben, auch Schlegel sieht sich auf der Höhe seiner, der modernen Zeit. Seine Philosophie ist der Versuch, unter den Bedingungen fundamentaler gesellschaftlicher, politischer, geistig-kultureller Veränderungen neue Orientierungspunkte, Deutungsmuster und Bewertungsmaßstäbe zu finden. Dieses Modernitätsbewusstsein ist begleitet von der Einsicht, dass es charakteristisch für die neue Zeit sein wird, dass es keinen festen Boden für das moderne Weltbild mehr gibt. Schlegel steht deutlich vor Augen, dass die Modernisierung alle Bereiche durchdringt.

Die Modernität der Moderne, das, worin sie sich von den traditionellen Vorgaben löst, besteht in der innovativen Leistung, neue Wertsysteme, Wissensformen oder Kunstwerke quasi aus dem Nichts zu schaffen und mit ihnen zugleich die Maßstäbe und Kriterien der Beurteilung.

> „Das Wesen der Modernen besteht in d[er] *Schöpfung aus Nichts*. – Ein solches Princip lag im χρ[Christentum] – ein ähnliches in d[er] Revoluzion, in Fichte's φσ[Philosophie] – und desgl[eichen] in d[er] neuen Poesie.“ (XVIII, 315, 1471)

Schöpfung aus Nichts soll heißen, dass die Moderne eine eigenständige Sicherung ihrer Grundlagen zu leisten hat, die aus der eigenen Zeit, den eigenen Bedingungen zu gewinnen ist, nicht aus einer Bezugnahme auf tradierte Ideale oder vorgegebene Autoritäten. Eine solche schöpferische Leistung spricht Schlegel der Französischen Revolution genauso zu wie Fichtes Philosophie und der neuen Poesie (ebd.). Eine parallele Formulierung findet sich auch schon bei Fichte, der die produktive Einbildungskraft als schöpferisches, freies Vermögen vorstellt. Sie produziere Realität, und sei insofern eine Erschaffung aus Nichts. Diese Produktion sei „*ein durch sich selbst begründeter Akt der Freiheit*, es ist ein absolutes Anfangen, ein *HERAUSbringen* eines *Neuen Akts*, *ein Schaffen* aus Nichts“; „ein Schaffen durch sich selbst“ *(GA IV, 2, 44)*.

Das schöpferische Subjekt kann sein Denken und Handeln nicht mehr in Bezugnahme auf metaphysische Entitäten oder Prinzipien absichern. Damit grenzt sich die Moderne in ihrem Selbstverständnis ab von der antiken, mittelalterlichen und neuzeitlichen Metaphysik. Sie ist gekennzeichnet durch ein nichtmetaphysisches, subjektorientiertes, historisches Denken. Für dieses Denken gibt es keine

wahre Aussage schlechthin, denn die Position des Menschen ist die Unsicherheit des Schwebens. Wahrheit wird nicht gefunden, sondern produziert.

„Alle Wahrheit ist relativ Alles Wissen ist symbolisch.“ (XVIII, 417, 1149)

Philosophie ist dabei für Schlegel in ihrer konstruierenden Funktion jeweils nur ein Experiment, bei dem sich enthusiastischer Entwurf und skeptische Begrenzung wechselseitig austarieren.

Er vertritt ein offenes Weltbild, das gekennzeichnet ist durch Pluralität, Kontingenzbewusstsein und Individualität. Diese Sichtweisen bleiben bei ihm gebunden innerhalb eines als Idee gefassten übergreifenden Ganzen, das aber nicht inhaltlich ausweisbar ist, sondern im Topos des 'Unendlichen' unbestimmt bleiben soll.

Schlegels frühromantische Philosophie ist ein hypothetisches, experimentelles Denken voller Unsicherheiten, bloßer Andeutungen und Widersprüche. Sie markiert den Epochenumbruch von der Aufklärung und Klassik in das sich konsolidierende moderne bürgerliche Zeitalter, das sich allerdings gegen Restauration und Konservatismus zu behaupten hat. Sie stützt sich auf die euphorische Hoffnung auf eine bessere Zeit, für deren Gestaltung sie den Rahmen abzustecken versucht.

Schlegel ist in seine Zeit, in ihre Umwälzungen verflochten und sensibel für die Möglichkeiten, die diese Umwälzungen mit sich bringen. Er ringt um die Selbstvergewisserung des eigenen historischen Standorts und um die Formulierung von Kriterien für die Charakterisierung der Modernität. Solche Kriterien eines modernen Denkens entwickelt er nicht nur in Bezug auf die Philosophie, sondern auch auf die Poesie.

Modernität bedeutet, geistiges Schaffen historisch zu bewerten als Bestandteil einer bestimmten Kultur und nicht allgemeinen Regeln oder einem fremden Ideal, wie dem der Antike, zu subsumieren. Für die Poesie heißt das beispielsweise:

> „Eine Definition der Poesie kann nur bestimmen, was sie sein soll, nicht was sie in der Wirklichkeit war und ist; sonst würde sie am kürzesten so lauten: Poesie ist, was man zu irgendeiner Zeit, an irgendeinem Orte so genannt hat.“ (II, 181, 114)

So wie die moderne Philosophie im Sinne Schlegels nicht mehr darauf aus ist, das Wesen der Welt an sich zu erkennen, sondern zu zeigen unternimmt, wie Weltbilder durch die Aktivität des Subjekts konzipiert werden, sucht auch die moderne Poesie nicht mehr nach Objektivität als adäquater Wiedergabe von Realität, sondern strebt nach interessanten und deutungsoffenen Werken und fordert einen reflexiven Kunstprozess. Die moderne Poesie, wie Schlegel sie versteht, erhält ihre ästhetische Qualität durch die im Kunstwerk sich äußernde „subjektive ästhetische Kraft“ (I, 208). Mit dieser Wende zum „Subjekt“ verbindet sich eine deutliche Individualisierung, Relativierung und Pluralisierung des literarisch-künstlerischen Schaffens und Rezipierens. Kunst erhält kontingent-anarchische Züge,

sie implementiert den Zufall. Diese Anarchie betrifft nicht nur die Kunstpraxis, sondern auch die Rezeption und Kritik, deren Maßstäbe und Kriterien keine allgemeine Verbindlichkeit mehr besitzen, sondern immer neu zu erarbeiten sind. Die Verunsicherung des Kunstgeschmacks gehört fortan ebenso zur Moderne wie die Gefahr, dass sich die Kunst an die Moden verliert und einer inhaltlich entleerten Sucht nach Neuerung und Unterhaltung verfällt. Deshalb spielt die Ausbildung eines kritischen Urteilsvermögens und die öffentliche Diskussion der Kriterien für die Beurteilung von Kunstwerken eine wesentliche Rolle für die moderne Kunst und das geistige Schaffen überhaupt. Schlegel sieht deutlich, dass die Moderne damit neue Forderungen an die Menschen selbst stellt. Sie fordert Flexibilität, Offenheit, die Fähigkeit, verschiedene Perspektiven miteinander in Einklang zu bringen, eine Fähigkeit, die er selbst als „Ironie“ beschrieben hat.

Schlegels eigener ironisch-skeptischer Habitus ließ ihn sehr früh die Einsicht gewinnen, dass seine Bestrebungen über die Moderne seiner Zeit hinausreichen. Er imaginiert eine neue Moderne, die die Erbschaft seiner Zeit antritt: „Die Modernen der Modernen sind jezt im Werden.“ (XVIII, 397, 918) Seine Polemik richte sich, so ein Fragment, entschieden „gegen d[ie] ganze Modernität“ (XVIII, 80, 613). Und auch in seinem Aufsatz *Über die Unverständlichkeit* blickt Schlegel über seine Zeit hinaus auf zukünftige Denker, Nietzsche wäre hier wohl ein solcher Geistesverwandter, die sein Anliegen der Fragmente, der Ironie besser verstehen würden:

> „Im neunzehnten Jahrhundert wird jeder die FRAGMENTE mit vielem Behagen und Vergnügen in den Verdauungsstunden genießen können, und auch zu den härtesten unverdaulichsten keinen Nußknacker bedürfen.“ (II, 371)

Die Konzeptionen von Philosophie, Poesie und Ironie dienen Schlegel zur Selbstvergewisserung des eigenen historischen Standorts und zur Formulierung von Kriterien für die Charakterisierung von Modernität. Er konzipierten eine Philosophie, die in ihrer antiessentialistischen, antifundamentalistischen und auch antiszientistischen Ausrichtung verschiedene Entwicklungen der späteren Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts anstößt: die Hermeneutik, den Perspektivismus (Nietzsche), die Existenz- und Lebensphilosophie, die Sprachphilosophie, den Pragmatismus, die modernen Ästhetik und Literaturtheorie (z. B. New Criticism), den Strukturalismus, die Philosophie der Dekonstruktion und Postmoderne. Die Konsequenzen, die aus dem frühromantischen Denken zu ziehen sind, werden hier erst sichtbar, *weil* deutlicher ausgearbeitet und radikalisiert.

Literaturverzeichnis

Siglen

Friedrich Schlegel

KA *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, hg. von Ernst Behler u. a., Paderborn/ München/ Wien 1958ff.

Johann Gottlieb Fichte

GA *J. G. Fichte – Gesamtausgabe*, hg. von Reinhard Lauth u. a., Stuttgart/ Bad Canstatt 1964ff.

SW *Fichtes Werke*, Berlin 1971 (fotomechanischer Nachdruck von: *Johann Gottlieb Fichtes sämmtliche Werke*, Berlin 1845/46, und *Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke*, Bonn 1834/35, hg. von I. H. Fichte)

GWL *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (1794/95), in: GA I, 2; SW I

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

HW *G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden*, Frankfurt a. M. 1993 (2. Aufl.)

Johann Christian Friedrich Hölderlin

StA *Sämtliche Werke. Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, hg. von Friedrich Beissner und Adolf Beck, Stuttgart 1943-1985

Immanuel Kant

KW *Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983 (reprograf. Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1964)

KrV *Kritik der reinen Vernunft* (KW, Bde. 3 und 4)

KpV *Kritik der praktischen Vernunft* (KW, Bd. 6)

KU *Kritik der Urteilskraft* (KW, Bd. 8)

ApH *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (KW, Bd. 10)

Novalis (Friedrich von Hardenberg)

NW *Novalis Schriften*, hg. von Hans-Joachim Mähl und Richard Samuel, Darmstadt 1999

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

SchW *F.W.J. Schelling. Historisch-kritische Ausgabe* der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Hans Michael Baumgartner u. a., Stuttgart 1976ff.

Verzeichnis ausgewählter Schriften Friedrich Schlegels

1795/96	„Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer“	KA I
1795	Rezension: „Über Condorcet: Esquisse d'un Tableau historique des Progrès de l'Esprit humain“	KA VII
1795-97	„Über das Studium der griechischen Poesie“ (*Studium*-Aufsatz)	KA I
1796-97	Rezensionen zu Schillers *Horen*	KA II
1796	„Versuch über den Begriff des Republikanismus veranlaßt durch Kants Schrift zum ewigen Frieden“	KA VII
1796	Rezension: „Herders Briefe zur Beförderung der Humanität“	KA II
1796	Rezension: „Jacobis Woldemar“	KA II
1797	„Georg Forster“	KA II
1797	„Über Lessing“	KA II
1797	Rezension: „F. J. Niethammers Philosophisches Journal“	KA VIII
1797	Fragmente im *Lyceum*	KA II
1798	Fragmente im *Athenäum*	KA II
1798	Rezension: „Über Goethes Meister“ (publ. im *Athenäum*)	KA II
1799	„Über die Philosophie“ (Brief an Dorothea, publ. im *Athenäum*)	KA VIII
1800	„Gespräch über die Poesie“ (publ. im *Athenäum*) darin: „Rede über die Mythologie“	KA II
1800	Fragmente „Ideen“ (publ. im *Athenäum*)	KA II
1800	„Über die Unverständlichkeit“ (publ. im *Athenäum*)	KA II
1800/01	Vorlesung *Transcendentalphilosophie* (gehalten in Jena) (*Jenaer Vorlesung*)	KA XII
1801	Abschluss des Lessing-Aufsatzes von 1797	KA II
1803	„Literatur“	KA III
1804	„Lessings Gedanken und Meinungen“	KA III
1804/05	Vorlesung *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Büchern* (gehalten in Köln)	KA XII-XIII

1805/06	Vorlesung *Propädeutik und Logik* (gehalten in Köln)	KA XIII
1808	Rezension „Fichte" (zu: *Über das Wesen des Gelehrten, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, Die Anweisung zum seligen Leben*; 1806)	KA VIII
1808	„Goethes Werke" (aus Anlass einer Werkausgabe der Goetheschen Schriften 1806	KA VIII
1808	Rezension: „Adam Müller. Vorlesungen über die deutsche Wissenschaft und Literatur"	KA III
1812	Rezension: „Über F. H. Jacobi: Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung"	KA VIII
1812	Vorlesung *Geschichte der alten und neuen Literatur* (Wien)	KA VI
1820-23	„Signatur des Zeitalters"	KA VII
1822	„Über Jacobi" (aus Anlass der Werkausgabe 1812-20)	KA VIII
1823	„Von der Seele" (1. Teil eines umfangreicher geplanten Aufsatzes zum Titel: „Entwicklung des innern Lebens", der nicht zustande kam)	KA VIII
1827	Vorlesung *Philosophie des Lebens* (Wien)	KA X
1828/29	Vorlesung *Philosophie der Sprache und des Wortes* (Dresden)	KA X

Fragmenthefte

Hefte zur Philosophie (*Philosophische Lehrjahre*)	KA XVIII-XIX
Hefte zur Poesie und Literatur	KA XVI-XVII
Hefte zur Geschichte und Politik	KA XX-XXI

Sekundärliteratur

Ameriks, Karl (Ed.), 2000, *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge

Angehrn, Emil, 2002, „Dekonstruktion und Hermeneutik", in: Kern/ Menke (Hg.) 2002

Anton, Herbert/ Gajek, Bernhard/ Pfaff, Peter (Hg.), 1977, *Geist und Zeichen* (Festschrift für Arthur Henkel), Heidelberg

Aristoteles, 1995, *Nikomachische Ethik*, in: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Bd. 3, Hamburg

Autorenkollektiv, 1967, *Erläuterungen zur deutschen Literatur: Romantik*, Berlin

Allemann, Beda, 1956, *Ironie und Dichtung*, Pfullingen (darin: „Friedrich Schlegel", S. 55-82)

–, 1970, „Ironie als literarisches Prinzip", in: Schaefer 1970

Arndt, Andreas, 1992, „Zum Begriff der Dialektik bei Friedrich Schlegel 1796-1801", in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XXXV, Bonn

–, 2000, „Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 48, Berlin

Barth, Andreas, 2001, *Inverse Verkehrung der Reflexion. Ironische Textverfahren bei Friedrich Schlegel und Novalis*, Heidelberg

Bauer, Günther, 1966, *Der absolute Idealismus als Voraussetzung einer historischen Philosophie. Ein Versuch über die Philosophie des jungen Friedrich Schlegel*, München (Diss.)

Baumanns, Peter, 1972, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart

–, 1974, *Fichtes Wissenschaftslehre. Probleme ihres Anfangs*, Bonn

–, 1990, *J. G. Fichte. Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg/ München

Behler, Ernst, 1972, *Klassische Ironie, Romantische Ironie, Tragische Ironie. Zum Ursprung dieser Begriffe*, Darmstadt

–, 1975, „Nietzsches Auffassung der Ironie", in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 4, Berlin/ New York

–, 1982, „Friedrich Schlegels Studium-Aufsatz und der Ursprung der romantischen Literaturtheorie" (Einleitung zu: Schlegel, Friedrich, Über das Studium der griechischen Poesie 1795-1797), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

–/ Hörisch, Jochen (Hg.), 1987, *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn

Behler, Ernst, 1987a, „Friedrich Schlegels Theorie des Verstehens: Hermeneutik oder Dekonstruktion?", in: Behler/ Hörisch (Hg.) 1987

–, 1988, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* (Bd. 1), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich
–, 1989, *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich
–, 1992, *Frühromantik*, Berlin/ New York
–, 1993, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie* (Bd. 2), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich
–, 1996, *Friedrich Schlegel*, Reinbek bei Hamburg (6. Aufl., zuerst 1966)
–, 1997, *Ironie und literarische Moderne*, Paderborn
–, 1999, „Friedrich Schlegels Vorlesungen über Transzendentalphilosophie Jena 1800-1801", in: Jaeschke (Hg.) 1999
Beiser, Frederick C., 1992, *Enlightenment, Revolution and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Cambridge/ London
Benjamin, Walter, 1991, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1, Frankfurt a. M. (Diss. 1919, publ. Bern 1920)
Berlin, Isaiah, 2004, *Die Wurzeln der Romantik*, Berlin (zuerst London 1999)
Beyer, Uwe, 1993, *Mythologie und Vernunft. Vier philosophische Studien zu Friedrich Hölderlin*, Tübingen
Blumenberg, Hans, 1996, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. (zuerst 1979)
Böhm, Wilhelm, 1930, *Hölderlin* (2 Bde.), Halle
Bohrer, Karl Heinz, 1988, „Die Modernität der Romantik. Zur Tradition ihrer Verhinderung", in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 42. Jahrgang, Stuttgart
–, 1989, *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt a. M.
–, 1989a, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, Frankfurt a. M. (zuerst 1987, München/ Wien)
– (Hg.), 2000, *Sprachen der Ironie. Sprachen des Ernstes*, Frankfurt a. M.
Booth, Wayne C., 1975, *A Rhetoric of Irony*, Chicago/ London
Bourgeois, René, 1974, *L'ironie romantique*, Grenoble
Brandt, Reinhard, 1978, „Zur Dichtungstheorie des frühen Fr. Schlegel", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32. Bd., Meisenheim am Glan
Braun, Eberhard, 1972, *Die Transzendentale Selbstreflexion des Wissens. Gegenstand und Methode der Wissenschaftslehre J. G. Fichtes*, Tübingen (Diss.)
Bräutigam, Bernd, 1977, „Verwegene Kunststücke", in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 6, Berlin/ New York
Breazeale, Daniel, 1993, „Über die Unhaltbarkeit und die Unentbehrlichkeit des Skeptizismus bei Fichte", in: *Fichte-Studien*, Bd. 5

–, 1994, „Circles & Grounds in the Jena Wissenschaftslehre", in: Breazeale/ Rockmore 1994
–, 2001, „Fichte's Conception of Philosophy as a 'Pragmatic History of the Human Mind' and the Contribution of Kant, Platner and Maimon", in: *Journal of the History of Ideas*, vol. 62/4, New Jersey
–/ Rockmore, Tom (eds.), 1994a, *Fichte. Historical Contexts/ Contemporary Controversies*, New Jersey
–, 1996, *New Perspectives on Fichte*, New Jersey
–, 2001, *New Essays in Fichte's Foundation of the Entire Doctrine of Scientific Knowledge*, New York
Briegleb, Klaus, 1962, *Ästhetische Sittlichkeit. Versuch über Friedrich Schlegels Systementwurf zur Begründung der Dichtungskritik*, Tübingen
Brinkmann, Richard (Hg.), 1978, *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Kolloquium*, Stuttgart
Bubner, Rüdiger/ Cramer, Konrad/ Wiehl, Reiner (Hg.), 1970, *Hermeneutik und Dialektik*. Aufsätze I: „Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte", Tübingen
Bubner, Rüdiger, 1987, „Zur dialektischen Bedeutung romantischer Ironie", in: Behler/ Hörisch (Hg.) 1987
Cassirer, Ernst, 1994, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 3: Die Nachkantischen Systeme, Darmstadt (Reprint der Ausg. von 1923)
–, 1987, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2: *Das mythische Denken*, Darmstadt (zuerst 1924)
Class, Wolfgang/ Soller, Alois K., 2004, *Kommentar zu Fichtes Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, Amsterdam/ New York
Dällenbach Lucien/ Nibbrig, Christiaan L. Hart (Hg.), 1984, *Fragment und Totalität*, Frankfurt a. M.
Dannenberg, Matthias, 1993, *Schönheit des Lebens. Eine Studie zum „Werden" der Kritikkonzeption Friedrich Schlegels*, Würzburg
De Man, Paul, 1993, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a. M.
De Pascale, Carla, 1994, „Die Trieblehre bei Fichte", in: *Fichte-Studien*, Bd. 6
Derrida, Jacques, 1988, *Randgänge der Philosophie* (darin: „Die différance", zuerst 1968) Wien
Deubel, Volker, 1973, „Die Friedrich-Schlegel-Forschung 1945-1972", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Sonderheft Forschungsreferate, 47. Jahrgang, Stuttgart

Dierkes, Hans, 1980, *Literaturgeschichte als Kritik. Untersuchungen zu Theorie und Praxis von Friedrich Schlegels frühromantischer Literaturgeschichtsschreibung*, Tübingen

Dilthey, Wilhelm, 1922, *Leben Schleiermachers* (I. Bd.), Berlin und Leipzig

Düsing, Edith, 1991, „Das Problem der Individualität in Fichtes früher Ethik und Rechtslehre", in: *Fichte-Studien*, Bd. 3

–, 1997, „Individuelle und soziale Bildung der Ich-Identität. Fichtes Konzeption im Horizont moderner Alternativen", in: *Fichte-Studien*, Bd. 11

Eichner, Hans, 1969, „Friedrich Schlegels Theorie der Literaturkritik", in: *Zeitschrift für deutsche Philologie*, Bd. 88, Sonderheft, Berlin

–, 1970, *Friedrich Schlegel*, New York

Eidam, Heinz, 1997, „Fichtes Anstoß. Anmerkungen zu einem Begriff der *Wissenschaftslehre* von 1794", in: *Fichte-Studien*, Bd. 10

Elsässer, Michael, 1991, Einleitung und Kommentar zu: *Friedrich Schlegel, Transcendentalphilosophie*, Hamburg

–, 1994, *Friedrich Schlegels Kritik am Ding*, Hamburg

Enders, Markus, 2000, „Das romantische Unendlichkeitsverständnis Friedrich Schlegels", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 73/2000, 74. Jahrgang, Stuttgart/ Weimar

Fichte-Studien, hg. von Klaus Hammacher, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader u. a., Amsterdam/ Atlanta

Bd. 1, 1990

Bd. 5, Theoretische Vernunft, 1993

Bd. 6, Realität und Gewißheit, 1994

Bd. 10, Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendentale Standpunkt, 1997

Bd. 11, Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie, 1996

Bd. 12, Fichte und die Romantik. Hölderlin, Schelling, Hegel und die späte Wissenschaftslehre, 1997

Bd. 15, Transzendentale Logik, 1999

Essling, Detlev/ Hobach, Martin, 1992, „Friedrich Schlegels Habilitation an der Universität Jena. Ein Gespräch in drei Akten von Detlev Essling und Martin Hobach, aufgezeichnet von Ernst Behler", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 2. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Finlay, Marike, 1988, *The Romantic Irony of Semiotics. Friedrich Schlegel and the Crisis of Representation*, Berlin/ New York/ Amsterdam

Frank, Manfred/ Kurz, Gerhard, 1977, „Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka", in: Anton/ Gajek/ Pfaff (Hg.) 1977

Frank, Manfred, 1982, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M.

–, 1986, *Die Unhintergehbarkeit von Individualität*, Frankfurt a. M.

–, 1987, „'Intellektuale Anschauung'. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis", in: Behler/ Hörisch (Hg.) 1987

–/ Raulet, Gérard/ Reijen, Willem van (Hg.), 1988, *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt a. M.

Frank, Manfred, 1988a, „Subjekt, Person, Individuum", in: Frank/ Raulet/ Reijen (Hg.) 1988

–, 1989, *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*, Frankfurt a. M.

–, 1990, *Das Problem „Zeit" in der deutschen Romantik. Zeitbewußtsein und Bewußtsein von Zeitlichkeit in der Frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich (2. überarb. Aufl., zuerst 1972)

–, 1991, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart

–, 1992, „Vom Lachen", in: *Einem Phänomen auf der Spur*, Tübingen

–, (Hg.), 1993, *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Frankfurt a. M. (2. Aufl., zuerst 1991)

–, 1994, „Philosophische Grundlagen der Frühromantik", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, 4. Jahrgang

–, 1995, „Hölderlins philosophische Grundlagen", in: Kurz/ Lawitschka/ Wertheimer (Hg.) 1995

–, 1996a, „'Wechselgrundsatz'. Friedrich Schlegels philosophischer Ausgangspunkt", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 50, Frankfurt a. M.

–, 1997, *„Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M.

–, 1997a, „Wie reaktionär war eigentlich die Frühromantik?", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 7. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

–, 2002, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt a. M.

Fridell, Egon, 1904, *Novalis als Philosoph*, München

Fried, Jochen, 1985, *Die Symbolik des Realen. Über alte und neue Mythologie in der Frühromantik*, München

Frischmann, Bärbel, 1999, „Ironie", in: *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 2, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg

–, 2001a, „Friedrich Schlegels Platonrezeption und das hermeneutische Paradigma", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 11. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

–, 2001b, „Friedrich Schlegels frühromantische Kritikkonzeption und ihre Potenzierung zur 'Kritik der Kritik'", in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. 43, Hamburg

–, 2002, „Hölderlin und die Frühromantik"; in: Kreuzer (Hg.) 2002

Gadamer, Hans Georg, 1990, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen (6. Aufl., zuerst 1960)

Gloy, Karen, 1990, „Selbstbewußtsein als Prinzip des neuzeitlichen Selbstverständnisses. Seine Grundstruktur und seine Schwierigkeiten", in: *Fichte-Studien*, Bd. 1

Gockel, Heinz, 1981, *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M.

Gschwind, Hermann, 1974, *Die ethischen Neuerungen der Früh-Romantik*, Hildesheim

Grunnet, Sanne Elisa, 1994, *Die Bewußtseinstheorie Friedrich Schlegels*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Günzel, Klaus, 1995, *Die deutschen Romantiker. 125 Lebensläufe*, Düsseldorf/ Zürich

Habermas, Jürgen, 1991, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M. (3. Aufl., zuerst 1985)

–, 1992, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. (1. Aufl., zuerst 1988)

Hammacher, Klaus (Hg.), 1971, *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt a. M.

– (Hg.), 1981, *Der transzendentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg

–, 1999, „Die transzendentallogische Funktion des Ich", in: *Fichte-Studien*, Bd. 15

Handwerk, Gary J., 1985, *Irony and Ethics in Narrative. From Schlegel to Lacan*, Yale University Press

Hanewald, Christian, 2001, *Apperzeption und Einbildungskraft. Die Auseinandersetzung mit der theoretischen Philosophie Kants in Fichtes früher Wissenschaftslehre*, Berlin/ New York

Hartmann, Nicolai, 1960, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, I. Teil: Fichte, Schelling und die Romantik, Berlin (2. Aufl., zuerst 1923)

Hass, Hans-Egon/ Mohrlüder, Gustav-Adolf (Hg.), 1973, *Ironie als literarisches Phänomen*, Köln

Haym, Rudolf, 1906, *Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes*, Berlin (2. Aufl., zuerst 1870)

Hecht, Wolfgang, 1983, *Deutsche Frühromantiker*, Leipzig

Heiner, Hans-Joachim, 1971, *Das Ganzheitsdenken Friedrich Schlegels. Wissenssoziologische Deutung einer Denkform*, Stuttgart

Heinrich, Gerda, 1977, *Geschichtsphilosophische Positionen der deutschen Frühromantik*, Kronberg/Ts.

Henel, Heinrich, 1985 (zuerst 1945), „Friedrich Schlegel und die Grundlagen der modernen literarischen Kritik", in: Schanze (Hg.) 1985

Henrich, Dieter, 1967, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M.

–, 1970, „Selbstbewußtsein. Kritische Einleitung in eine Theorie", in: Bubner/ Cramer/ Wiehl (Hg.), 1970

–, 1976, *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendentale Deduktion*, Heidelberg

–, 1991, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart

–, 1992, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart

Heise, Wolfgang, 1988, *Hölderlin. Schönheit und Geschichte*, Berlin

Hörisch, Jochen, 1976, *Die fröhliche Wissenschaft der Poesie. Der Universalitätsanspruch von Dichtung in der frühromantischen Poetologie*, Frankfurt a. M.

Hogrebe, Wolfram, 1994, *Sehnsucht und Erkenntnis*, Erlangen/ Jena

– (Hg.), 1995, *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt a. M.

–, 1996, *Societas Teutonica. Profile der Frühromantik und das Elend der deutschen Geselligkeit*, Erlangen/ Jena

Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W., 1997, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M. (zuerst 1944)

Horstmann, Rolf-Peter, 1993, „Kants Paralogismen", in: *Kant-Studien*, 84. Jahrgang, Berlin/ New York

Horwitz, Hugo, 1916, *Das Ich-Problem der Romantik. Die historische Stellung Friedrich Schlegels innerhalb der modernen Geistesgeschichte*, München/ Leipzig

Hühn, Lore, 1994, *Fichte und Schelling oder: Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart/ Weimar (zugl. Diss. 1992/93, Berlin)

–, 1996, „Das Schweben der Einbildungskraft. Zur frühromantischen Überbietung Fichtes", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Stuttgart

Huge, Eberhard, 1971, *Poesie und Reflexion in der Ästhetik des frühen Friedrich Schlegel*, Stuttgart

Imle, Fanny, 1927, *Friedrich Schlegels Entwicklung von Kant zum Katholizismus*, Paderborn

Immerwahr, Raymond, 1985 (zuerst 1951, engl.), „Die Subjektivität oder Objektivität von Friedrich Schlegels poetischer Ironie", in: Schanze (Hg.) 1985

Jacobs, Wilhelm G., 1967, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn

–, 1999, Artikel „Das Absolute", in: *Enzyklopädie Philosophie*, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Bd. 1, Hamburg

Jaeschke, Walter/ Holzhey, Helmut (Hg.), 1990, *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795-1805)*, Hamburg

Jaeschke, Walter, 1990a, „Ästhetische Revolution. Stichworte zur Einführung", in: Jaeschke/ Holzhey (Hg.) 1990

– (Hg.), 1999, *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, Hamburg (textgleich mit: Philosophisch-literarische Streitsachen, Bde. 2 und 2.1, erschienen 1993 unter dem Titel: *Transzendentalphilosophie und Spekulation*)

Jamme, Christoph/ Schneider, Helmut (Hg.), 1984, *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm" des deutschen Idealismus*, Frankfurt a. M.

Jamme, Christoph/ Pöggeler, Otto (Hg.), 1988, *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Jahre (1804-1806)*, Bonn

Jamme, Christoph, 1991, *Einführung in die Philosophie des Mythos, Bd. 2: Neuzeit und Gegenwart*, Darmstadt

–/ Völkel, Frank (Hg.), 2003, *Hölderlin und der Deutsche Idealismus. Dokumente und Kommentare zu Hölderlins philosophischer Entwicklung und den philosophisch-kulturellen Kontexten seiner Zeit*, 4 Bde., Stuttgart/ Bad Cannstatt

Janke, Wolfgang, 1970, *Fichte. Sein und Reflexion - Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin

Japp, Uwe, 1999, *Theorie der Ironie*, Frankfurt a. M. (2. Aufl., zuerst 1983)

Jauß, Hans Robert, 1974, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a. M. (5. Aufl., zuerst 1970)

Jürgensen, Sven, 1994, „Die Unterscheidung der Realität in Fichtes *Wissenschaftslehre* von 1794", in: *Fichte-Studien*, Bd. 6

Kern, Andrea/ Menke, Christoph (Hg.), 2002, *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt a. M.

Kleßmann, Eckart, 1996, *Die deutsche Romantik*, Köln (6. Aufl., zuerst 1979)

Klemme, Heiner, F., 1996, *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg

Kierkegaard, Sören, 1995, *Über den Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, München (3. Aufl., zuerst 1841)

Klin, Eugeniusz, 1971, *Die hermeneutische und kritische Leistung Friedrich Schlegels in den romantischen Krisenjahren*, Wrocław

Klinger, Cornelia, 1990, *Der Übergang von der Frühromantik zur Spätromantik*, Paderborn

Kluckhohn, Paul, 1966, *Das Ideengut der deutschen Romantik*, Tübingen (5. Aufl., zuerst 1941)

Koch, Helmut, 1972, *Der philosophische Stil des Novalis*, Münster (Diss.)

Koch, Reinhard, 1989, *Fichtes Theorie des Selbstbewußtseins*, Würzburg

Körner, Josef, 1935, „Friedrich Schlegels philosophische Lehrjahre", in: *Friedrich Schlegel, Neue Philosophische Schriften*, Frankfurt a. M.

Konrad, Michael, 1967, *Hölderlins Philosophie im Grundriss. Analytisch-kritischer Kommentar zu Hölderlins Aufsatzfragment „Über die Verfahrensweise des poetischen Geistes"*, Bonn

Korff, Hermann August, 1927ff., *Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte*,
Bd. 1, 1955, *Sturm und Drang*, Leipzig (zuerst 1927)
Bd. 3, 1949, *Frühromantik*, Leipzig (zuerst 1940)

Korte, Petra, 1993, *Projekt Mensch - „Ein Fragment aus der Zukunft". Friedrich Schlegels Bildungstheorie*, Münster/ Hamburg

Krämer, Hans, 1988, „Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung", in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62. Jahrgang, Stuttgart

Krauss, Werner, 1965, *Perspektiven und Probleme. Zur französischen und deutschen Aufklärung und andere Aufsätze*, Neuwied

Kreuzer, Johann (Hg. und Einl.), 1998, *J. Ch. F. Hölderlin. Theoretische Schriften*, Hamburg

– (Hg.), 2002, *Hölderlin-Handbuch*, Stuttgart

Küster, Bernd, 1979, *Transzendentale Einbildungskraft und ästhetische Phantasie. Zum Verhältnis von philosophischem Idealismus und Romantik*, Hain/ Hanstein

Kurz, Gerhard, 1975, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart

–,/ Lawitschka, Valérie/ Wertheimer, Jürgen (Hg.), 1995, *Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme*, Tübingen

Kurzke, Hermann, 1992, „Die Wende von der Frühromantik zur Spätromantik. Fragen und Thesen", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 2. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Lange, Wolfgang, 2000, „An der Grenze aufklärerischer Ironie: Nietzsches Konzept des 'großen Ernstes', in: Bohrer (Hg.) 2000

Lauth, Reinhard, 1971, „Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache", in: Hammacher (Hg.) 1971

–, 1989, *Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Hamburg

–, 1994, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, München

Link, Hannelore, 1978, „Zur Fichte-Rezeption der Frühromantik", in: Brinkmann (Hg.) 1978

Loheide, Bernward, 2000, *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam/ Atlanta

Lukács, Georg, 1962, *Die Zerstörung der Vernunft*, Neuwied (zuerst 1954)

–, 1994, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, München (zuerst 1916)

Lyotard, Jean-François, 1994, *Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen*, München

Maack, Ute, 2002, *Ironie und Autorschaft. Zu Friedrich Schlegels Charakteristiken*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Martin, Wayne M., 1996, „'Without a Striving, No Object is Possible': Fichte's Striving Doctrine and the Primacy of Practice", in: Breazeale/ Rockmore (eds.) 1996

–, 1996a, „Zu den Zielen von Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 44, Berlin

–, 1997, *Idealism and Objectivity. Understanding Fichte's Jena Project*, Stanford

Mayer, Hans, 1963, *Zur deutschen Klassik und Romantik*, Pfullingen

Mecklenburg, Norbert, 1972, *Kritisches Interpretieren. Untersuchungen zur Theorie der Literaturkritik*, München

Meckenstock, Günter, 1997, „Beobachtungen zur Methodik in Fichtes *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*", in: Fichte-Studien, Bd. 10

Meier, Helmut G., 1979, „Orte neuer Mythen. Von der Universalpoesie zum Gesamtkunstwerk", in: Poser (Hg.) 1979

Mennemeier, Franz Norbert, 1971, *Friedrich Schlegels Poesiebegriff dargestellt anhand der literaturkritischen Schriften. Die romantische Konzeption einer objektiven Poesie*, München

Menninghaus, Winfried, 1987, *Unendliche Verdoppelung. Die frühromantische Grundlegung der Kunsttheorie im Begriff absoluter Selbstreflexion*, Frankfurt a. M.

Menze, Clemens, 1964, *Der Bildungsbegriff des jungen Friedrich Schlegel*, Ratingen

Merker, Barbara/ Mohr, Georg/ Quante, Michael (Hg.), 2004, *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn

Merle, Jean-Christoph, 2001, *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Berlin (Reihe: Klassiker auslegen, hg. von Ottfried Höffe, Bd. 24)

Metz, Wilhelm, 1991, *Kategoriendeduktion und produktive Einbildungskraft in der theoretischen Philosophie Kants und Fichtes*, Stuttgart/ Bad Cannstatt

Michel, Willy, 1982, *Ästhetische Hermeneutik und frühromantische Kritik. Friedrich Schlegels fragmentarische Entwürfe, Rezensionen, Charakteristiken und Kritiken (1795-1801)*, Göttingen

Mittmann, Jörg-Peter, 1993, *Das Prinzip der Selbstgewißheit. Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, Bodenheim

Mohr, Georg, 1988, „Vom Ich zur Person. Die Identität des Subjekts bei Peter F. Strawson", in: Frank/ Raulet/ von Reijen (Hg.) 1988

–, 1991, *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant*, Würzburg

–/ Willascheck, Marcus (Hg.), 1998, *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin

Mohr, Georg, 2004, *Kants Grundlegung der kritischen Philosophie. Werkkommentar und Stellenkommentar zur Kritik der reinen Vernunft, zu den Prolegomena und zu den Fortschritten der Metaphysik*, Frankfurt a. M.

Muecke, Douglas Colin, 1970, *Irony*, London

–, 1980, *The Compass of Irony*, London/ New York

Müller, Marika, 1995, *Die Ironie. Kulturgeschichte und Textgestalt*, Würzburg

Nagasawa, Kunihiko, 1994, „Intellektuelle Anschauung und Dialektik", in: *Fichte-Studien*, Bd. 6

Nakai, Chiyuki, 1970, *Poesie und Bildung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegels Idee der Bildung des Menschen und ihrer Beziehung zur Poesie*, Bonn (Diss.)

Naschert, Guido, 1996, „Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie" (Teil 1), in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 6. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

–, 1997, „Friedrich Schlegel über Wechselerweis und Ironie" (Teil 2), in: ebd., 7. Jahrgang

Nowak, Kurt, 1986, *Schleiermacher und die Frühromantik. Eine literaturgeschichtliche Studie zum romantischen Religionsverständnis und Menschenbild am Ende des 18. Jahrhunderts*, Weimar

Nüsse, Heinrich, 1962, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, Heidelberg

Oesch, Martin (Hg.), 1987, *Aus der Frühzeit des deutschen Idealismus. Texte zur Wissenschaftslehre Fichtes 1794-1804*, Würzburg

Ophälders, Markus, 2004, *Romantische Ironie. Essays über Solger*, Würzburg

Österreich, Peter L., 1994, „Ironie", in: Schanze (Hg.) 1994

Ostermann, Eberhard, 1994, „Fragment/Aphorismus", in: Schanze (Hg.) *1994*

Papiór, Jan, 1989, *Ironie. Diachronische Begriffsentwicklung*, Poznan

Perrinjaquet, Alain, 1991, „Individuum und Gesellschaft in der Wissenschaftslehre zwischen 1796 und 1800", in: *Fichte-Studien*, Bd. 3

–, 1993, „'Wirkliche' und 'philosophische' Anschauung: Formen der intellektuellen Anschauung in Fichtes *System der Sittenlehre* (1798)", in: *Fichte-Studien*, Bd. 5

Peter, Klaus, 1966, *Friedrich Schlegels ästhetischer Intellektualismus. Studien über die paradoxe Einheit von Philosophie und Kunst in den Jahren vor 1800*, Frankfurt a. M. (Diss.)

–, 1973, *Idealismus als Kritik. Friedrich Schlegels Philosophie der unvollendeten Welt*, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz

–, 1978, *Friedrich Schlegel*, Stuttgart

Philonenko, Alexis, 1981, „Die intellektuelle Anschauung bei Fichte", in: Hammacher (Hg.) 1981

Pikulik, Lothar, 1992, *Frühromantik. Epoche – Werk – Wirkung*, München

Pitsos, Evangelos, 1968, *Das Absolute Wissen in Joh. Gottl. Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" aus den Jahren 1794/95*, München (Diss.)

Pohlheim, Karl Konrad, 1966, *Die Arabeske. Ansichten und Ideen aus Friedrich Schlegels Poetik*, Paderborn

Pöggeler, Otto, 1998, *Hegels Kritik der Romantik*, Bonn (zuerst 1956)

Poser, Hans (Hg.), 1979, *Philosophie und Mythos*, Berlin/ New York

Prang, Helmut (Hg.), 1968, *Begriffsbestimmung der Romantik*, Darmstadt

–, 1972, *Die romantische Ironie*, Darmstadt

Preisendanz, Wolfgang, 1963, *Humor als dichterische Einbildungskraft*, München

Preising, Wulf-Wilhelm, 1974, *Bildung und Geschichte. Studien zur Grundlegung des Bildungsbegriffs im Denken des frühen Friedrich Schlegel*, Köln

Radermacher, Hans, 1970, *Fichtes Begriff des Absoluten*, Frankfurt a. M.

Radrizzani, Ives, 1997, „Zur Geschichte der romantischen Ästhetik: Von Fichtes Transzendentalphilosophie zu Schlegels Transzendentalpoesie", in: *Fichte-Studien*, Bd. 12

Rank, Bernhard, 1971, *Romantische Poesie als religiöse Kunst. Studien zu ihrer Theorie bei Friedrich Schlegel und Novalis*, Tübingen

Rehme-Iffert, Birgit, 2001, *Skepsis und Enthusiasmus. Friedrich Schlegels philosophischer Grundgedanke zwischen 1796 und 1805*, Würzburg

Reinhardt, Heinrich, 1976, *Integrale Sprachtheorie. Zur Aktualität der Sprachphilosophie von Novalis und Friedrich Schlegel*, München

Reinhold, Karl Leonhard, 1978, *Über das Fundament des philosophischen Wissens*, Hamburg (zuerst 1791)

Rohs, Peter, 1991, *Johann Gottlieb Fichte*, München

–, 2004, „Der Pantheismus bei Spinoza und im Deutschen Idealismus", in: Merker/ Mohr/ Quante (Hg.)

Röttgers, Kurt, 1977, „Fichtes Wirkung auf die Frühromantiker, am Beispiel Friedrich Schlegels. Ein Beitrag zur 'Theoriepragmatik', in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 51. Jahrgang, Stuttgart

Roth, Stefanie, 1991, *Friedrich Hölderlin und die deutsche Frühromantik*, Stuttgart

Rorty, Richard, 1992, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, Frankfurt a. M. (3. Aufl., zuerst 1989)

Rothermel, Otto, 1934, „Friedrich Schlegel und Fichte", in: *Gießener Beiträge zur deutschen Philologie*, Bd. XXXVI, Gießen

Ryue, Hisang, „Die Differenz zwischen 'Ich bin' und 'Ich bin Ich'", in: *Fichte-Studien*, Bd. 10

Sallis, John, 1983, *Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft*, Hamburg (Übers. der Originalausgabe: *The Gattering of Reason*, Athens/ Ohio 1980)

Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), 1998, *F.W.J. Schelling*, Stuttgart

– (Hg.), 1999, *Enzyklopädie Philosophie*, 2 Bde., Hamburg

Sartre, Jean-Paul, 1993, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg (zuerst 1943)

Schaefer, Albert (Hg.), 1970, *Ironie und Dichtung*, München

Schanze, Helmut, 1966, *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg

–, 1967, *Die andere Romantik. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M.

– (Hg.), 1985, *Friedrich Schlegel und die Kunsttheorie seiner Zeit*, Darmstadt

–, 1993, „Friedrich Schlegels Kölner Enzyklopädie", in: *Athenäum. Jahrbuch für Romantik*, 3. Jahrgang, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

– (Hg.), 1994, *Romantik-Handbuch*, Tübingen

Schaper, Susanne, 1994, *Ironie und Absurdität als philosophische Standpunkte*, Würzburg

Schewe, Martin/ Engstler, Achim, 1990, *Spinoza*, Frankfurt a. M./ Bern/ New York/ Paris

Schier, Alfred, 1913, *Die Liebe in der Frühromantik mit besonderer Berücksichtigung des Romans*, Marburg

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst, 1988, „Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde", in: *Kritische Gesamtausgabe*, Erste Abteilung Band 3, *Schriften aus der Berliner Zeit 1800-1802*, Berlin/ New York (zuerst 1800)

–, 1993, *Hermeneutik und Kritik*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt a. M. (5. Aufl., zuerst 1977)

Schöning, Matthias, 2002, *Ironieverzicht. Friedrich Schlegels theoretische Konzepte zwischen Athenäum und Philosophie des Lebens*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Schüßler, Ingeborg, 1969, *Die Auseinandersetzung von Idealismus und Realismus in Fichtes Wissenschaftslehre. Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre 1794/95. Zweite Darstellung der Wissenschaftslehre 1804*, Köln (Diss.)

Schulz, Gerhard, 1996, *Romantik. Geschichte und Begriff*, München

Schulz, Walter, 1972, *Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen

–, 1985, *Metaphysik des Schwebens. Untersuchungen zur Geschichte der Ästhetik*, Pfullingen

Schumacher, Eckhard, 2000, *Die Ironie der Unverständlichkeit*, Frankfurt a. M.

–, 2000a, „Die Unverständlichkeit der Ironie", in: Bohrer (Hg.) 2000

Schwering, Markus, 1994a, „Symbol und Allegorie in der deutschen Romantik", in: Schanze (Hg.) 1994

–, 1994b, „Die neue Mythologie", in: Schanze (Hg.) 1994

Senger, Hans Gerhard (Hg.), 1998, *Philologie und Philosophie*, Tübingen

Siemek, Marek J., 1984, *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant*, Hamburg

–, 1997, „Wissen und Tun. Zur Handlungsweise der transzendentalen Subjektivität in der ersten Wissenschaftslehre Fichtes", in: *Fichte-Studien*, Bd. 10

–, 1993, „Leiblichkeit bei Fichte", in: Held/ Hennigfeld (Hg.) 1993

Soldati, Gianfranco, 1988, „Selbstbewußtsein und unmittelbares Wissen bei Tugendhat", in: Frank/ Raulet/ von Reijen (Hg.)

Solger, Karl Wilhelm Friedrich, 1971, *Erwin*, München (zuerst 1815) (im Neuabdruck 1971 auch Solgers Rezension zu F. Schlegels Vorlesungen „Über dramatische Kunst und Literatur"; zuerst 1819)

Soller, Alois K., 1994, „Die Unbegreiflichkeit der Wechselwirkung der Geister. Das Problem einer 'Interpersonalitätslehre' bei Fichte", in: *Fichte-Studien*, Bd. 6

–, 1997, „Fichtes Lehre vom Anstoß, Nicht-Ich und Ding an sich in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Eine kritische Erörterung", in: *Fichte-Studien*, Bd. 10

Stahl, Jürgen, 1997, „System und Methode – Zur methodologischen Begründung transzendentalen Philosophierens in Fichtes 'Begriffsschrift'", in: *Fichte-Studien*, Bd. 10

Stolzenberg, Jürgen, 1986, *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart

–, 1994, „Fichtes Satz 'Ich bin'. Argumentanalytische Überlegungen zu Paragraph 1 der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95", in: *Fichte-Studien*, Bd. 6

Strand, Mary R., 1998, *I/You: Paradoxical Constructions of Self and Other in Early German Romanticism*, New York/ Washington D.C./ Baltimore/ Boston/ Bern/ Frankfurt a. M./ Berlin/ Vienna/ Paris

Strohschneider-Kohrs, Ingrid, 1960, *Die romantische Ironie in Theorie und Gestaltung*, Tübingen

Sturma, Dieter, 1996, „Schellings Subjektivitätskritik", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jahrgang 44, Berlin

–, 1998, „Die Paralogismen der reinen Vernunft in der zweiten Auflage", in: Mohr/ Willascheck (Hg.) 1998

–, 2000, „Politics an the New Mythology: The Turn to Late Romanticism", in: Ameriks (Ed.) 2000

Summerer, Stefan, 1974, *Wahre Sittlichkeit und ästhetische Illusion. Die Fichterezeption in den Fragmenten und Aufzeichnungen Friedrich Schlegels und Hardenbergs*, Bonn

Szondi, Peter, 1970, *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a. M. (zuerst 1967)

–, 1976, *Satz und Gegensatz*, Frankfurt a. M., (darin: „Friedrich Schlegel und die romantische Ironie")

Theunissen, Michael, 1994, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M. (2. Aufl., zuerst 1980)

Tilliete, Xavier, 1981, „Erste Fichte-Rezeption. Mit besonderer Berücksichtigung der intellektuellen Anschauung", in: Hammacher (Hg.) 1981

Timm, Hermann, 1978, *Die heilige Revolution. Schleiermacher – Novalis – Friedrich Schlegel*, Frankfurt a. M.

Tugendhat, Ernst, 1993, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. (5. Aufl., zuerst 1979)

Uerlings, Herbert, 1991, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart

Vieweg, Klaus, 1999, *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das „Gespenst des Skepticismus"*, München

Waibel, Violetta L., 2000, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich

Walther, Manfred (Hg.), 1992, *Spinoza und der deutsche Idealismus*, Würzburg

Walser, Martin, 1981, *Selbstbewußtsein und Ironie. Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt a. M.

Walzel, Oskar, 1934, *Romantisches. I. Frühe Kunstschau Friedrich Schlegels. II. Adam Müllers Ästhetik*, Bonn

–, 1985 (zuerst 1938), „*Methode*? Ironie bei Friedrich Schlegel und bei Solger", in: Schanze (Hg.) 1985

Weber, Heinz-Dieter, 1971, *Über eine Theorie der Literaturkritik. Die falsche und die berechtigte Aktualität der Frühromantik*, München

–, 1973, *Friedrich Schlegels „Transzendentalpoesie". Untersuchungen zum Funktionswandel der Literaturkritik im 18. Jahrhundert*, München

Wegenast, Margarethe, 1990, *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des „Hyperion"*, Tübingen

Weiland, Werner, 1968, *Der junge Friedrich Schlegel oder Die Revolution in der Frühromantik*, Stuttgart/ Berlin/ Köln/ Mainz

Weischedel, Wilhelm, 1973, *Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft*, Stuttgart/ Bad Cannstatt (zuerst 1939)

Weiss, János, 2003, „Über die Romantik und Fichte", in: *prima philosophia*, Bd. 16, Heft 2, Cuxhaven/ Dartford

Wienbruch, Ulrich, 1964, *Das Universelle Experiment. Eine Untersuchung zum Verständnis der Liebe bei Friedrich Schlegel*, Köln (Diss.)

Zeuch, Ulrike, 1991, *Das Unendliche. Höchste Fülle oder Nichts? Zur Problematik von Friedrich Schlegels Geist-Begriff und dessen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen*, Würzburg

Zhixue, Liang, 1991, „Interpersonalität beim jungen Fichte", in: *Fichte-Studien*, Bd. 3

Zöller, Günter, 2001, „Leib, Materie und gemeinsames Wollen als Anwendungsbedingungen des Rechts (Zweites Hauptstück: §§ 5-7)", in: Merle (Hg.) 2001

Zovko, Jure, 1990, *Verstehen und Nichtverstehen bei Friedrich Schlegel. Zur Entstehung und Bedeutung seiner hermeneutischen Kritik*, Stuttgart

Sensibel für die politischen, sozialen und geistig-kulturellen Umbrüche seiner Zeit entwickelt Friedrich Schlegel in der Auseinandersetzung mit Fichtes transzendentalem Idealismus ein systemkritisches, ironisches, experimentelles und zur Poesie hin sich öffnendes Philosophiekonzept, das als frühromantischer Idealismus charakterisiert wird.

Teil 1 führt anhand der Wissenschaftslehre von 1794/95 in Fichtes Philosophie ein. Die Teile 2 bis 6 verfolgen Schlegels kritische Fichterezeption und seine Konzipierung philosophischer Alternativen. Zunächst wird in Teil 2 die Auseinandersetzung Schlegels mit Fichtes Philosophie in seinen Fragmenten und kleineren Prosatexten untersucht. Daran anknüpfend werden in den Teilen 3 und 4 Schlegels philosophische Vorlesungen, gehalten 1800/01 in Jena und 1804/05 in Köln, erörtert. Teil 5 ist dem besonderen Beitrag Schlegels für ein modernes Poesiekonzept und der Bedeutung seiner programmatischen Forderung der Synthese von Philosophie und Poesie gewidmet. Dabei wird auch auf die Konzepte von romantischer Poesie, Transzendentalpoesie und Mythologie eingegangen. Teil 6 stellt Schlegels Ironiekonzept in seiner philosophischen Tragweite und Relevanz heraus. Der abschließende Teil 7 gibt eine Zusammenfassung derjenigen Aspekte, die Schlegels frühromantischen Idealismus kennzeichnen.

Die Autorin:
Bärbel Frischmann, Dr. phil., habilitierte sich auf der Grundlage vorliegender Arbeit 2002 an der Universität Bremen.

ISBN 3-506-71704-9